



OVK

٢١٦
٢١٦
س

التلويح الى كشف حقائق التقيح ، تأليف
السعد التفتازاني ، مسعود بن عمر - ٧٩٣هـ
بخط محمد بن يوسف سنة ١٠٩١هـ .

٣٢٥ ق ٢٣ س ٥ ر ٢٠ ١٤٧ سم

نسخة جيدة ، خطها تعليق حسن ، طبع .

الاعلام ١١٣: ٨ كشف الظنون ٤٩٦: ١

٥٧٤٥

١ أصول الفقه الاسلامي أ - المؤلف

ب - النسخ ج - تاريخ النسخ د - التلويح على
التوضيح .

كتاب التلويح على التوضيح
 شرح التنقيح في اصول الفقه
 الشريفة
 من كتب الفقه الفقيه
 السور منور

قد ملكه الحنفية الحاج احمد اخذ
 كد سند يسمي
 قد ملكه محقق الباري يوسف جمال

1187

سورة البقرة الى العصر
 كامل راده محمد طست
 1201

المعقد بفتح الميم والراء القاف مودع العقد
 في الشراذم لا يكثر الا في النية المعجمة
 كبر النعل واليريد بفتح الهمزة
 وسكون المشاة التحتانية
 قطع من الجلد والختانية
 لونه اقدار الكور

د فوق القدم يعني ايا ق طبا
 1911 يوم ربحه كيمك دينورك انجلك مفصليته
 بر عقله ما بيننده اولاء طلاق مكنك
 اورته اوله جوق يوم كيمكدر يقال
 خذ بكعب وهو العظم النائم فوق القدم
 شاربه دركه بوشيم قوليد المة الفت عنده
 فنكدر وكعب ايا غلا ايك طرفه اولاء
 ايك يوم كيمكدر هو ربح دينورك
 طيقو تقبير اول نورها ايا غلا
 اولور جمع الكعب كلور

وفي النوازل سئل ابو القاسم
 عن امرأة ماتت وقد فاتتها
 صلوات عشرة اشهر ولم يتركها
 حالاً قال استغفرها ورثها
 فغير حنطرة ودفعها مسكينة
 ثم يابها المسكينة لبعض
 ورثتها ثم يتصدق بها على المسكينة
 فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لها صلوة
 نصف صاع يجرى وذلك عندها كذا في التحقيق

حسب طبعه في التلويح

الركن الاول في الكتاب المستر الخاضع العام قضاة
الفاظ العام للجمع المعروف باللام الخاضع بغير اللام الكثرة في النفي الكثرة في موضع

الكثرة الموصوفة آتى من ما كفى جميع حكاية الفعل

حكم المطلق والمقيد حكم المنزلة التثنية في استعمال اللفظ في المعنى

الصريح والكتابة علامات المجاز لا يراو من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي

سند لا بد بحث الاعمال بالنيات مسند بتقدير المعنى الداعي الى المجاز

حصل وقد عر الاستفارة الداء اقراء ثم بل لكن او النبوة في الحروف

حتى حتى حروف اسماء الظروف كلمات الفعل حصل في الصريح والكتابة

التثنية الثالث في ظهور المعنى وخفاء الظاهر النص المفسر المحكم الخفي المشكل المتشابه

التثنية الرابع في عبارة النص اثارة النص دلالة النص اقتضا النص كيفية دلالة اللفظ على المعنى

المتنفي المحذوف المعنوي المخالف ثم

مكتبة جامعة الملك سعود قسم النسخ

الرقم: ٥٧٤٥ / ١١٧٧
العنوان: التلويح لاكتف حقايق التنقيح
المؤلف: السيد المتقن الخ، سعودي
تاريخ النسخ: ١٠٩١ هـ
اسم الناسخ: محمد يوسف
عدد الأوراق: ٧٤٥ - ١١٧٧
ملاحظات:

بسم الله الرحمن الرحيم ويستعين
الحمد الذي احكم كتاب اصول الشريعة القوار. ودرج خطابه فروع الحقيقة السليمة البيضاء. حتى نحت
كلية الباقية راسخا في الاساس مشايخ البنا. كشجرة طيبة اصلها ثابت وفروعها في السماء. او قد من
منكوة السنة لا تقاس انوارا سراجا وجاها. واجمع لاجماع الاراء على اتفاقا. انما رايها في مذهبها
في صا دقت كج العلم والهدى تلامم مواجها. ورايت الناس يضلون في دين الله انوارا. والصلاة
على من ارسلنا طمع الحق. معونا ونظير. ونجده لراضح الحق سلطانا نصيرا. محمد المبعوث هدى للعالمين
مبشرا ونذيرا. وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا. ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق
العرفان. واعتصم فيها بما تواتر من نصوص الظاهرة البين. واعتزم في شريف ساحة كرامة الانبياء
والانحسان. من المهاجرين والانصار والذين اتبعوا. باحسان. فان علم الاصول الجامع
من المعقول والمنقول. النافع في الوصول الى مدارك المحصول. اجل يستقيم في احكام احكام الشريعة
بقدر العقول. وانما يتخذ لاعلام العلم الحق معقول العقول. وان كتاب الشريعة. مع شرفه السني
بالترجيح. للامام الحق. والخير الموقر. علم الهدى وعالم الدار اية معقول ميزان المعقول والمنقول
ومنه انصاف النوع والاصول. صدر الشريعة والاسلام. اعلم الله درجة في دار السلام كتاب
شامل خلاصة كل مسوطة وافى. ونصاب كامل على من خزانه كل منتهى كافي. بحر جيل يستضي

كل مدبر وبسيط. وكثر من غير مساواة من كل وجهين ووسيط. فبه كتابه لنقيم ميزان الاصول
ونزيب انصافا. ودرجاته في تحصيل حبا في النوع وتعدى اركانها. نعم قد سلك منها جارا بعد كشف
اسرار الحقيقة. واستولى على الامم الاقصى من ريع مشار التدقيق مع شريف زبادات ماسر ابي
الانكار. ولطيف نكات ما فتى به اذ انهم اولوا البصار. ولذا طار كالامطار في الاقطار
وصار كالامثال في الامصار. ونال في الافاق حفظا من الاستحسان. ولا اشتها في الشرف في الضمت
المنار. ولقد صادفت جباري با وارا والنهر كثر من فضلا الدر. انفة تهردي البصر. والكبادا
فان قلب. وعلا جانية بين بدية. ورجبات مستوفية المطالب بالدر. معصين في كشف كنهها
بالوان والاطراف. فانعين في جاري اسراره عن اللابي بالاصداق. لا تحل كمثل الانظار
عقد معضلة. ولا ينج بنان البيان ابواب مغلقة. فلتاينة بعدت حجب الغشاظ منيرة
وخايدة في خيام الاستان منصورة. تزي حوايلها محاسن ششرة الاغان. وودون الوصول
البا انصافا سيرة الاصادق. فامرت بلسان الانام لا كونه من الاوام. ان اخوض في بحر فوايد
واغوص على غرر فوايد. وانشر مطويات رموز. وانظر خطبات كنوز. واسهل مسالك
يشعها. واولك شوار وصعاب بحيث يصير لمن مشروعا. ويزيد الشرح بيانا وضوحا. فلففت
افهم حوار والشرف في ظلم الراجح. واضل محاب الكفر في ظلم اليهود. ركب كل صعب وزلول لاقتاض
شوار والاصول. ومارنا على الجدي في الوصول. الى مقاصد الاسعاب والفصول. حتى استويت
على الغاية القصوى في اسرار الكتاب. وامطت عن وجوه ضراية قناع الازتياب. ثم جعلت
هذا الشرح الموسوم بالفتح. الى كشف حجاب الشنيع. مشتملا على توفير قواعد الفقه وخرير معانها
وتفسير مقاصد الكتاب الكماج وكثير فوايد. مع منتهى ما اتركه المص بسط الكلام. وتوضيح
لما اقتصر فيه على ضبط المرام. في ضمن توفيرات شنيعة لور ودراما اصدان الاوان. وتحتبات تهنر
لا وركا اعطاف الا زمان. وتوجهات يشهد لاسماء الكلمان وتحيات بطرب
عند سماء الكلمان. معولا في حنون الرواية على ما استمر من الكتب الشريفة. ومعها في عبود
الدراية على ما توفرت النكت اللطيفة. وسجد النايض في بحر الحقيقة. النايض عليه انوار الفقه
ما ورت هذا الكتاب الذي لا يسكت في القناع عن حباقة الامام في علم النوفين.



ولا يشاء بل لا اطلاع على ذلك الا بالابحار في اصول الدين مع بضاعة من ضاعة الترتيب
والتعديل واحاطة بقوانين الاكتاب والتجسس واسرار سلطنة وتجاهل الاعانة والتأيد والكرام
بما خاضه الاصابة والتسديد وهرجسي ونعم الكيل بسم الله الرحمن الرحيم **هذا** حال من السكت
في متعلق الباء اي بسم الله في الكتاب **هذا** انظر طريقة الحال على ما هو المتعارف من جملة
الاسمية والتعليق في الظروف واحكامه تسوية بين الجود والتسوية ودرعنا للتساوي بينهما وقد ورد
في الحديث كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو ابر و كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو
اجرم في ذلك ان يجعل الجود في الابداء حاله كما وقعت التسوية كذلك الا انه قد تم التسوية
لان الضمين متعارضان في جواز الابداء باحد الامرين بمرتبة الابداء بالآخر وقد امكن الجمع بينهما
احدهما على الآخر فيقع الابداء به حقيقة وبلاخره بالاضافة الى السواء فعمل في كتاب الوارد بتسوية التسوية
والاجماع التعديل وركب العاطف للبيان بالتسوية في كل ما يتسوية ولا يجوز ان يكون حال من قال
يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في نسخة المقررة عند المصنف صار من تركه وانما
النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظن ان حاله وانما فضل الجود اولاً وانما فضل الجود
ان لم يكن على النسخة وغيره فافسحاً في الجود والكمال فانه وعظيمة صفاته وانما في الجود
الآية التي من جملتها التوفيق لثالث هذه الاكتاب **ان** نعم الله على من عرفه من ربه الى ابدى وابتدا
اولاً والى ابدى وابتدا ثانياً فحده على التسوية في ما ليس بالمتسوية بالتحديد في النسخة
الجميع وفي الانعام الى الاجابة وفي الكتب الى الابداء اولاً وفي السباب الى الاجابة وفي الملاكن
الى الابداء ثانياً **الملاحظة** لكونه في الجود والادب والاخرة على من لا يستحق الجود في الدنيا بل هو في الجود
من كماله ويصل الى العباد من ناله وفي الاخرة على ما يشاء من كبرياءه ويعان من تعاليه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والاشارة بقوله **واحد** من ان الله رب العالمين
فان قلت قد وقع التوضيح للجود على الكبرياء والآلاء في دار الدنيا والتعاقب كما في قوله ولله الشارة
اليه ثانياً اي صارنا عطفاً على هذا اذ قلت معناه قصد تعظيمه وفيه التوفيق اليه في كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وحرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله يستوجب الشكر
بالكتاب واللسان والجوارح والجود لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامي

يراد ان الظرف حاله على ما هو المتعارف من جملة
الاسمية والتعليق في الظروف واحكامه تسوية بين الجود والتسوية ودرعنا للتساوي بينهما وقد ورد
في الحديث كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو ابر و كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو
اجرم في ذلك ان يجعل الجود في الابداء حاله كما وقعت التسوية كذلك الا انه قد تم التسوية
لان الضمين متعارضان في جواز الابداء باحد الامرين بمرتبة الابداء بالآخر وقد امكن الجمع بينهما
احدهما على الآخر فيقع الابداء به حقيقة وبلاخره بالاضافة الى السواء فعمل في كتاب الوارد بتسوية التسوية
والاجماع التعديل وركب العاطف للبيان بالتسوية في كل ما يتسوية ولا يجوز ان يكون حال من قال
يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في نسخة المقررة عند المصنف صار من تركه وانما
النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظن ان حاله وانما فضل الجود اولاً وانما فضل الجود

في قوله في الجود والادب والاخرة على من لا يستحق الجود في الدنيا بل هو في الجود
من كماله ويصل الى العباد من ناله وفي الاخرة على ما يشاء من كبرياءه ويعان من تعاليه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والاشارة بقوله **واحد** من ان الله رب العالمين
فان قلت قد وقع التوضيح للجود على الكبرياء والآلاء في دار الدنيا والتعاقب كما في قوله ولله الشارة
اليه ثانياً اي صارنا عطفاً على هذا اذ قلت معناه قصد تعظيمه وفيه التوفيق اليه في كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وحرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله يستوجب الشكر
بالكتاب واللسان والجوارح والجود لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامي

في قوله في الجود والادب والاخرة على من لا يستحق الجود في الدنيا بل هو في الجود
من كماله ويصل الى العباد من ناله وفي الاخرة على ما يشاء من كبرياءه ويعان من تعاليه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والاشارة بقوله **واحد** من ان الله رب العالمين
فان قلت قد وقع التوضيح للجود على الكبرياء والآلاء في دار الدنيا والتعاقب كما في قوله ولله الشارة
اليه ثانياً اي صارنا عطفاً على هذا اذ قلت معناه قصد تعظيمه وفيه التوفيق اليه في كل ما يصلح لذلك
من الاقوال والافعال وحرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله يستوجب الشكر
بالكتاب واللسان والجوارح والجود لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامي

يقضي ان يرض عن جانب الخائن ويعترف اعنه الدنيا من جميع الجهات الى جانب الطمع مع ذوق
عالم بالهستي لثنا واحدة فان قلت من شرطه الى النارة للعامل والاحوال المذكورة اعنه
حالة وغيره لا يبارن الابداء بالتسوية قلت ليس ابا صلة لا يبدى في الطرف حال والى بركا
بسم الله ابدي الكتاب والابداء امر عظيم يستعمل من حين الابداء في التصديق الى الشروع
في الجود وتبارك البركة بالتسوية والى والصدقة فان قلت في الوجه الثالث يكون هذا
ثانياً بمعنى ناوله وعاز ما عليه يكون متارنا للعامل ومع طمطم طمع بين الحقيقة والى رقت
يجعل من نيل الجود اي وهذا ثانياً بمعنى عاز ما عليه فلا يلزم بينهما **والى** على افضل مسد مصداق
لا كان اجل النعم الواصل الى العبد هو بين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائم في دار السلام وذلك
بتوسط النبي عليه السلام صار الدار الى دار النارة على اربع فارق في كل واحدة والى ترك التصريح
باسم الله على السلام على ما في نسخة الموزونة وتبين على ان كونه افضل الامل على لا يفي
والجود بالكون خيل في سباب من كل آية استعملت للمصداق والى هو الابل من الابل
السباب والى هو الذي يلقوه لان رأسه عند صلوة ومعنى ذلك تكبير الصلوة وتكريرها وان
بالجود الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلى الى الصلوة على الال لا يكون ضمنا وتبعاً لا يفي
حسن عاقبة قرآن الجود والصدقة من التيسير ما في التوبة الثانية من الاستعارة ما كثر في الجود في العباد
والترشيح ما في الرابعة من التيسير وان توفيق العبادات في التوفيق الثالثة الاخيرة لرعاية السجود والاشارة
او الجود لا يناسب المقام وان انتصاب اولاً وثانياً على الطرفين واما التوفيق في اولها مع افضل
التفضل بغير الادل والاولى كالفضل والافاضل فلهذا هو من طرف من قبل وبين منصرف
لا وصية لاصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تفرق في قول الله عما اول واولاً
واوالم يجعله صفة صفة في قول الله عما اول ومعناه في الاول من هذا العام وفي الثاني في
هذا العام **سعد** هذه ابرام اول الجود والادب **والى** وفيه التوفيق جعل الاسباب ثانياً
ويعدى بالعام وتعدى بالباء في ساج او تعظيمه في التيسير والفضل كذا في ساج في صلات
الاقتداء بسلامته الى جانب الحق **والى** وقص من قصص ختم الكتاب في حقه والنقص الكبر التوفيق
واختتم الكتاب بعقبة اخوة والخاتم الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل النعام لا حتى يبر

يراد ان الظرف حاله على ما هو المتعارف من جملة
الاسمية والتعليق في الظروف واحكامه تسوية بين الجود والتسوية ودرعنا للتساوي بينهما وقد ورد
في الحديث كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو ابر و كل امرئ في حال لم يبداه في بسم الله فهو
اجرم في ذلك ان يجعل الجود في الابداء حاله كما وقعت التسوية كذلك الا انه قد تم التسوية
لان الضمين متعارضان في جواز الابداء باحد الامرين بمرتبة الابداء بالآخر وقد امكن الجمع بينهما
احدهما على الآخر فيقع الابداء به حقيقة وبلاخره بالاضافة الى السواء فعمل في كتاب الوارد بتسوية التسوية
والاجماع التعديل وركب العاطف للبيان بالتسوية في كل ما يتسوية ولا يجوز ان يكون حال من قال
يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في نسخة المقررة عند المصنف صار من تركه وانما
النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظن ان حاله وانما فضل الجود اولاً وانما فضل الجود

انما قيل في هذه المسئلة من انما انصافا بصنات الكمال والوجوه من
 ذلك بالمتأمل والانتباه بما يراه من الاعمال فالاعتناء باصل لولاه كان كذا
 اجبت من قول الارض ما لا من قوار العمل فزع لولاه لما كان للحد فاعلم ان
 بمرئيه ووجه لا غرض له لا لغيره لانه لا يملكه ولا يملكه الا بالحق والبر
 قال استمع والعمل الصالح برفع وفي الحديث فان لم يكن على صالح لم ينس فان المصنف
 الى ان الشجرة التي اصابها ثابته بالاعتناء والراعي الاسلامي المتي على علم الزهد والصفات
 وفرعها ما يبا الى ان يرفع مقبوله عند العمل الصالح المذوق في الشريعة المطهرة المتي على علم الشرائع
 والاحكام وانما الى الاختصاص والادام بقره اليه يصعد الحكم الطيب بتقويم النظر المبد
 للاختصاص ونظما المضاعف المتي على الاستمرار على ان جعل تعبد على مد بعض النعمان
 الى عظم امر العلم الذي وضع التصنيف فيه ودلالة على حاله قدره والشريعة نعم الله وغيره
 من الامور التي لا بد من السمع كسنة الروية والمعاد وكون الاجماع والتباس
 حجة وما اشبه ذلك واصل الشريعة اولها الكلية ومباني الاصول ما يمتدح في علم
 الذات والصفات والنبوات وتهدى ما سويتها واصلاها يكونا على وفي الحق في
 الصفات وفروع الشريعة احكاما المنصدة اليه في علم الله ومعانيها العمل الجزئية
 التصديقية على كل مسألة مسألة وقد تكونا غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد مسئلة
 ووجه ذلك ثم تستوجب الجواب في الشريعة نظام الدنيا والآخرة والبعثي ويدفع معاني الله رغبة
 ورجات العلم وتبليهم الثواب في دار جزاه وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق
 الله ودين الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية باولها التصديقية متوقفة على معرفة احوال
 الالوه الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية ومن متوقفة على معرفة البار بامانة
 وحسنه والبلغ ودلالة بجزاه وكذا ذلك مما يستعمل علم الكلام الناجح من احوال الله
 الصانع والنبوة والامانة والمعاد وما ينصل بذلك على قارئ الاسلام
 على اربعة اركان كان بمرئيه البدل في الجملة الباقية نسبة الاحكام الشرعية بقدر فهمه من
 ان المتي اليها يابن من غوايل عدة الدين وعذاب النار فاصناف المشبه بالمشبه

كانه بلين الماد والاحكام تستند الى جزئية ترجع على كثرها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها
 في انشاء الكلام على الترتيب الذي بين الشرائع الاحكام علما من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
 ثم العمل بالقباس في ذكر الشئ الاول صريحا والقباس بتدريج وضع معام العلم على مسالك
 المعبرين الى ان تاسين الشئ ثلثين في النصوص وعلى الاحكام من فركها فاعبروا ما يوليها الا بصا
 تقول اعبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعت حاله والمعلم الا الذي يستدل به على الطريق بغيره
 من علم الحكم التي ما يستدل على ثبوت الحكم في المنس فان قلت ليس ترتيب الشئ في تقديم السنة
 على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في عين السنة ولا ضارة في تقديمه وانما
 يؤخر حيث يؤخر لعرض الظن في ثبوتها ثم بعض اقسام الكتاب اشارة الى انما يستعمل
 القصر على ما هو غايته في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غايته في الخفاء والاستتار بحيث
 لا يصل اليه بغير التصريح وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يستعمل على حكمه بغير غايته في الظهور
 ونقص هو دونه وعلى ما هو غايته في الخفاء وعلى ما هو دونه بوجه تفسيره **وهو** مقتضيات
 التي تجردت جعل خدام الاستتار ضرورة على المشافهة بحيث لا يبرهن بدوه وظهوره
 اصلا على ما هو الذي يجب من ان الكتاب لا يعلم ما عليه الا الله وفائدة انزاله ابتداء لا اسما في
 في العلم بغيرهم من التكرار والوصول الى ما هو غايته متمناهم في العلم باساره فكما ان الحكم بال
 مشكوك يحصل ما هو غير مطلوب عند فهم العلم والامعان في الطلب كذلك العلم بكون
 بالوقوف ونزك ما هو محبوب عند فهم اذا ابتلا كل هذا فاما يكون ما هو على خلاف هو اوكس
 متمناه **وهو** بكنج عنان وحسنهم تقول كبح الدابة اذا جذبتها البك بالحي لم ينف ولا
 ولا تجزي **وهو** او دعما فيما ابي او دع الله الاسرار في المشافهة والابداغ متقد الى متولين
 تقول او دعته حاله اذا هو فعليه ليكون وديعة عنده وانما عاده في تاسي او تصنيفا الى
 الادراج والوضع **وهو** منتهى هي ينتج اليهم المكان الذي ترفع عليه العودس للجلدة في نقصت
 الشئ رفعت والعودس نعت يستوي في الرجل والمرأة ما واما في اعراضها في الحج الموثق
 على عرابس والخد كره على عرس بضرب وفي هذا الكلام فزع حرازة لان المعاني التي اظهرت
 بالنصوص وحيث را على الناظرين هي منزهة ما والاحكام المستفادة منها وهي ليست

لان الالف في الصلاة او يكون منتهى
 للمعاني في وقت النقص وعقاب
 يست من اليك والاشارة في حيث
 الفهم على ما يشوبه في الصلاة

نتائج الحكم المتكبرين بل الحكم الحكم الحق المبين وكان ارا د ان المجتهدين يتأولون النص
فيطلعون على معان ووقاين وسجرون احكاما وحقاين في نتائج الحكم مع الظاهر
النصوص بمنزلة العود على النص **ورد** فصل خطابه اي خطابه الفاضل بين الحق والباطل
او خطابه المنفصل الذي يتبين من خطابه لا يفتسبب على ان الفصل مصدر يعين الفاعل
او المنعول وهذا من عطف الخاص على العام تبينها على عظم امره وفيه قدره اوله خبران
قول وفعل والقول هو الموضع لبيان الشرائع المبني على اكثر الاحكام المتفق على حجية بين
الانام **ورد** ما خرج اي ما دام زبابت الدين مرفوعة عالة باجماع المجتهدين بالاذن وسهم
في اعلام حكمه انه واجبا وراسم الدين فان الحكم لم يخرج من مرفوع لا يرضع ومنصور لا يفتن **ورد**
جليل الشأن الى عظم الامر ما يبرهانه اي غالب الحق في افعالها كذا في مدون فركت
الرجح كونه في الارض والكفوف الاموال المذونة والصفى للحجارة العظام شعبة باعتبار الصفة
الجزئية لصعوبة الرضخ الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر الثابتة والركن الاشارة الى ثبوتها
او الى حاجب يحد بها الى فاضل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجاز او اصل الفعل فصار
غوامض مستدالة والكتلة اللطيفة النقية في كنه في الارض بالانصب اذا ضرب فانزها
بعض قد اوى الكتلة الخفية في انما اشاراته الدخيلة والنظر في الشئ بالعين والامعان
في النظر في الشئ بموجز العين والخطا بالنسج موجز العين والتفتيح التهديف بقول
تحت الجذع وشذبت اذا قطعت ما تفرق من الاغصان ولم يكن في ثلث وتنظيم الدرر في
جمعها كما ينبغي مرتبة مناسبة والكلام لا يخرج عن تعويض ما بان في اصول فخر الاسلام
زوايد يجب حذفها وشباب يجب نظرها ومغالي يجب حذفها وان لم يسن مني على قواعد
المعتول بان يراعى في التعيينات والحق في نظرها المذكورة في علم الميزان وفي التسميات
عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يثبت اليه **ورد** موردا فيه اي في الكلام ذلك
المنع الموصوف بغير كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك **ورد** لان الاجاز في الكلام ان
يروي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس في تفسير المفهوم اجاز الكلام
لا يلزم ان يكون بالبلغة بل هو عبارة عن كون الكلام كجبت لا يمكن معارضة والاتبان

بمنه

بمنه من اجزائه جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اجاز النوان مع الاتقان على كونه مجزئا
فقبل ان يبلغه وقبل ان يجاراه عن الثبوت وقبل ان يصدق به وقبل ان يعرف اربع العزل
من المعارضة بل الماوان اجاز الكلام اسبق انما هو بطريق هذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة
ونهابة النصاحة على ما هو الا الى الصحيح فباعتبار ان في اجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما
ما عداه يكون واحدا لا تعد وفي خلاف سحر الكلام ما في عبارة عن وقت ولفظ ما عداه
وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر غبط الجميع وعموده
الاجاز بمنزلة المورود وحده في التوب ما على اطراف وعموده الكون كلفه التي تؤخذ عند
اخذة وهي اقرب الى الهدى فخرها بالاجاز الذي يراو في من السحر وفي الصحيح السحر
الاخذة وكل ما لطف باخذة ووقت فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مباغته في تلميط
الكلام وما دونه المعاني بالعبادات الملاينة الغائبة حتى كانت توب الى السحر والاجاز
وهنا بيان الاول ان كون طريق ثابته المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة
المجودة غير كاف في الاجاز بل لا بد من الجزع عن معارضة والاتبان بمنه ومن الطريق
المحققة والمقدرة في لا يمكن الاتبان بمنه غير مشروط لان اسبق قار على الاتبان قبل
النوان مع كونه مجزئا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة
وما يوجب منه من الارتفاع العلية التي لا يمكن للبشر الاتبان بمنه كلاهما مجزئا ما ذكر في المنهاج
ونهابة الاجاز زوج تبع وطريق الاجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض اركان
الزينة من والارباب عن الاول ان الاجاز ليس الا في كلام اسبق ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه
ابلغ من كل ما هو غير كلام اسبق محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتبان بمنه وعن الثاني ان الاجاز
سواء كان في الطرف الاعلى او في جانب توب منه في اعتبار انه قد مر الكلام هو ابلغ مما عداه مع انه
لا يمكن للغير معارضة والاتبان بمنه بخلاف سحر الكلام فانه ليس له ضبط **اصول**
الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور في امامه مقاصد الفقه اولها الثاني
والاول اما ان يكون البحث في علم الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم
الثاني او البحث في هذا الفن من غيرهما والقسم الاول ينسب على اربعة اركان في الكتاب

اصول الفقه

المقدمة

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

المقدمة

والسنة والابحار والقياس وهو من باب ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده
 في الحكم والحكم به والحكم على واستوف بيان الاختصار والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده
 العلم وتبين موضوعه لان في علم الطالب لكثرة الموضوعات بحيث لا يمكن ان يوفقها به
 تلك الجهد لئلا يضيع في كثرة الموضوعات والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده
 الذي به يتبين علم الطالب وموضوعه الذي به يتبين علم الطالب وموضوعه الذي به يتبين علم الطالب وموضوعه
 نفس الى مع التوفيق ليعرف العلم هذه قال المصنف في الاصل المذكور في اصول الفقه اعطاء
 للمصنف عن السؤال او قال عن سائر اصول الفقه ما في ثم اخذ في تعريفه واصول
 الفقه لتبين هذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضه من التعريف
 البقي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاطلاق وان من الاضافي بمرحلة البسط
 من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المتقول عنه مقدم واليه ان الفقه ما هو
 في التعريف البقي فان قدم تفسيره امكن ذكره في البقي كما قال المصنف في العلم بالاعتبار الى
 يتوصل الى الفقه والاعتبار الى ايراد تفسيره مارة في البقي ومارة في الاضافي
 كما في اصول ابن الحاجب وما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي في جملة وعند
 قصد المعنى البقي من اورد كعبه قال في قولها اولا باعتبار الاضافة ثانياً الصبر وقال قال
 يورثه باعتبار انه كتب العلم فخصه بذكره والحق علم بغيره اورد في اصول الفقه
 لهذا الفن مشهور بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك
 اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
 وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مكوّناته الفقه البنية ضرورة توفيق معونة
 الكل على معرفة اجزائه ونجاة الى تعريف الاضافات ايضا لانها بمنزلة الجزاء الصوري
 الا انهم لم يفرقوا بين معنى اضافات الشئ ومعناه اختصاص
 المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفرق المضاف مثلا دليل المسئلة ما يخص باعتبار
 كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يتبين به حجبته انه شئ له مستند فالاصول هي اصول
 وهو في الفقه ما يتبين به شئ له حجبته انه شئ له مستند فالاصول هي اصول

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

من حيث انما يتبين على علم التوفيق فانما هذا الاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده
 في تعريف الاضافات الا ان كثرة ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده
 مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل قد ذهب بعضهم الى ان المراد به هذا الدليل وانما
 الى ان النقل خلاف الاصل والضرورة في العدول اليه لان الاضافي كاشفاً
 الصف على الجدران وابناء اعالى الجدران على اساس واخصان الشجر على رؤسها
 يتبين الاضافات العقلية كاشفاً الحكم على دليله في هذا الفن على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه
 الذي هو من عقل يعلم ان الاضافات هنا عقلية فيكون اصول الفقه ما يتبين به حجبته انه شئ له
 ولا معنى لمستند العلم وبناه الا دليله وبناه يندفع ما يقال ان المعنى الوفي اعني الدليل مراد
 قطعاً فانه في حاجة الى جعل المعنى اللغوي السام للمفرد وغيره فان قلت انما الشئ
 على الشئ اضافة بينهما هو امر عقلي قطعاً قلت ايراد الاضافات كاشفاً كون الشئ محسوساً ومع
 يدخل فيه مثل اشارة السقف على الجدران وابناء الشئ على الشئ من كاشفاً على المصدر ايراد
 ما هو المقصود في تعريفه ان اشارة السقف على الجدران يندفع كونه متبناً عليه وموضوعاً له فلهذا
 بالحس وبخرج مثل اشارة السقف على المصدر من الحس ولا يدخل في المعنى بغيره والحس ان يندفع
 الحكم على دليله لا يصح تفسير الاضافات العقلية وانما هو مثال لا يقطع بان اضافة الجاهل على الحقيقة
 والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والعلاقات على عللها والافعال على المصادرو وما اشبه ذلك
 اشارة على ذلك واعلم ان تعريفه اما حقيقياً لا يندفع اما ان يكون له الحق ونسبت مع قطع
 النظر عن اعتبار العقل ولا الادلة اما به الحقيقة التي الثانية في نفس الامر ولا بد من احتياج
 بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية اما به الاعتبارية الى الكاشفة بحسب اعتبار
 الفصل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع باراً بالاسماء فمحتاج الى بعض الامور بعضها الى بعض
 كالاصول الموضوع باراً الشئ وهو وصف اشارة الغريب والفقه الموضوع باراً السائل المخصوص
 والحس الموضوع باراً الكل المتناول على الكثرة المختلفة للحقيقة والنوع الموضوع باراً الكل المتناول على الكثرة
 الحقيقة في جواب ما هو والتفصيل بمرحلة عدة امور لا يندفع كون بعض الماهيات
 الاعتبارية بساطة على ان الحس انا ما يقال في الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

هذا هو المقصد من هذا الكتاب وهو بيان ما يجب من العلم والاعتبار في معرفة الله تعالى والاعتراف بحدوده والاعتراف بحدوده

اذا تم هذا فنقول ما ينطق الراضع بوضع بارأه اما ان يكون له حاجته حقيقة او لا
 الاول اما ان يكون متعلقا بنفس حقيقة ذلك الشيء او وجودا واعتبارات منه تعريف الماهية
 الحقيقية ليس الاسم فربما انما مابنه حقيقة تعريف حقيقي بغير تصور الماهية في الذهن بالثبات
 كذا او بعضا او بالاعتبارات او بالتركيب منها وتعريف مفهوم الاسم وما ينطق الراضع
 فوضع الاسم بارأه تعريف اسمي بغير تعيين ما وضع الاسم بارأه بلطف الشرح كقولنا القنطرة كان حقيقة
 الاسماء او بلطف ينشأ عما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما ينشأ عن غيره تعريف الماهية
 لا يكون الاستعمال اولا فربما انما مابنه تعريفات وتوابع الموجودات قد يكون استمسا وقد يكون
 حقيقيا اذ لها مفهومات وحسابات فان قلت فظاهر عبارة متوابع تعريف الماهيات في الحقيقة
 الحقيقية حقيقي البنية كما ان تعريف الماهيات الاختيارية اسمي البنية قلت في العدم والظهور
 العبارة سعة ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد توجد فربما انما حقيقته اسمي الاسم وما ينطق
 انما بنية في نفس الامر تعريفا بهذا الاعتبار حقيقي البنية لانه جواب عما انما يطلب الحقيقة وهي
 مشافهة عن اهل البسطة الطالبة لوجود الشيء المشافهة عن ما انما يطلب تشبه الاسم وبما
 منزهة وقد توجد فربما انما مفهوم الاسم متعلق الراضع عند وضع الاسم وتعريفها
 بهذا الاعتبار اسمي البنية لانه جواب عما انما يطلب مفهوم الاسم ومتعلق الراضع وهذا
 التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعلق الراضع لنفس الحقيقة وقد يكون
 غيره ولهذا صرحا بان تعريف التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون استمسا
 وبعد العلم بوجوده يتقلب حقيقيا مثلا تعريف الثالث في مباوحي الهندسة بشكل خطية
 فلهذا اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير بوجوب تعريفا حقيقيا ونظرا
 لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق على كذا وعلى ما صدق
 على كذا لا يصدق على كذا اي كل ما صدق على كذا صدق على كذا وهو معنى قولهم كلما وجد كذا
 وجد كذا وبالطرا يصير الطرد ما نعاين وجوده على كذا ونزبه واما العكس فانه
 بعض من عكس الطرد بحسب متناهم العرف وهو جعل كذا موضوعا مع رعاية الكمية بعينها
 كما يقال كل ان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك ان وكل ان حيوان

ولا عكس

ولا عكس اي ليس كل حيوان انما نعتنا قال اي كل ما صدق على كذا صدق على كذا
 عكس الطرد كل من كل ما صدق على كذا صدق على كذا وهو نفس حاصل الطرد
 حكما حكما بالحدود وعلى الطرد والعكس حكما حكما بالحدود وعلى كذا صدق على كذا
 الاثبات في نفسه بانه كلما انشئ الحد انشئ الحد وعلى كذا صدق على كذا
 عكس الطرد ونفسا العكس حكما حكما بالحدود وعلى كذا صدق على كذا
 ان يكون الحد جاعلا لحد كذا وكذا ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي
 لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للتركيب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف
 اشارة الغرض او احتياج الغرض وهذا لا يدخل في بيان فاما التعريف اذ عدم الاطراف
 له اسميا كان او غيره في جملة تعريف الاصل والاحتياج اليه بغير مطر واذ لا يصدق ان كل
 احتياج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون
 وجود الشيء معه بالضرورة وهو المادة كاشبه السرير او بالنقل وهو الصورة كالكهنة
 السريرية وان كان ان كان ما من الشيء فهو القائل كالكهنة السريرية وان كان كالكهنة
 فلهذا غاية كالجسوس على السرير والافراد كالكالات التجارية وفائدة الخشب وكذا ذلك
 فلهذا فانه اقسام لاحتياج اليه لا يطلع لفظ الاصل لفظ الاعلى واحدهما وهو المادة كالكهنة
 اصل هذا السرير حركتها والاربعه الباقية بصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق
 عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطروحا ما نعاينها بحث من وجوده منع اشتراط
 الطرد في مطلق التعريف لاسميا الاسم فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الاناظ بما هو
 اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات ان قصه يجوز ان يكون اعم بحيث
 لا يبعد الامتياز الا عن بعض ماعدا الحد ودان الغرض من تفسير الشيء قد يكون بغيره
 عن شيء معين فيكتفي بما يبين الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر
 الاول بالاحتياج اليه والثاني بالاحتياج منع عدم صدق الاصل على الفرع كلف والفضل
 مرتب على مستند اليه ولا معنى للاشارة الا ذلك ان كلامه في باب الحياتين
 هو بان الاشارة والتبعية من الجانبيين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل انما انما

يفسر

انما اذا قلنا انكر ترتيب الامور معلومة فلا تنك ان الامور مائة للكل واصلة مع انكنا
 انكر عبد ليس حيا وهو لا يغيبا بغير الحس وهو ترتيب الحكم على دليله والنفق نقل
 للمضافين توينين متبلا ومرفقا والمضاف اليه توينين صرح بترتيب احدهما دون
 الاخر ثم ذكر في هذه توينين فاننا فالاول معرف النفس بالاول وما عداها يجوز ان يربى بالنفس
 العبدية لان اكثر الاحكام متعلقة بافعال البدن وان يربى بالنفس الانسانية او غيرها
 الاعمال ومعاها لطلب وانما البدن الذي وقصر العترة باوراك الجزئيات عن دليل والنفق
 الاخير فالاولان عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله بالاول وما عداها الى ما قاله
 ان الكلام لا يتناول على التفسير وقيد بها بالافهم في اخرنا لا تمنع به او تنقضي في الدنيا
 من الفئات والالام والشعور هذا التفسير ثمرة ان النفق من العدم الربيته قد ذكره في هذا
 التفسير ثمرة معان ثم ذكر معينين اخرين فصارت المعاني التي تملأ تحت ثمنه من التفسير
 جميع اقسام ما ياتي به المكلف وانما لا يشك في كلا والافاسم اثنا عشر لان ما ياتي به
 المكلف ان تاتي في فعله وتركه فبحاج والافان كان فعلا او لمفعلا فبحاج المنع عن الترك
 واجب وبدون مندوب وان كان تركه او لمفعلا فبحاج المنع عن الفعل بل يظن
 حوام وبدون طهي مكره كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل مكره كراهية التثنية هذا
 على رأي محمد وهو المناسب هنا لان المصنف جعل المكره تنزيها عما يجوز فعله والمكره
 تحريما عما لا يجوز فعله من تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهم وهو ان ما يكون تركه او لمفعلا
 من فعله فموجب المنع عن الفعل حرام وبدون مكره كراهية التثنية ان كان الى الخلل ارب بمعنى انه
 لا يعاقب فاعله لكن يثاب بما تركه او لمفعلا فبحاج كراهية التحريم ان كان الى الحرام ارب بمعنى
 ان فاعله يستحق جزا وادون العقوبة بالنار كحرمان الشهادة ثم الملامد بالواجب ما ينسب
 النقص ايضا لان استعمال هذا المعنى في منع عدم كونه المكره واجبة والحق واجبة لان
 اطلاق الحرام على المكره تحريما والملامد بالمندوب ما ينسب السنة والنقص فصارت
 الاقسام ستة وكل من اطراف فان فعل اي اتباع على ما هو المعنى المصدرية وترك اي عدم
 فعل فيصير اثني عشر والملامد ما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الى اصل المصدر كراهية التثنية التي

انما اذا قلنا انكر ترتيب الامور معلومة فلا تنك ان الامور مائة للكل واصلة مع انكنا
 انكر عبد ليس حيا وهو لا يغيبا بغير الحس وهو ترتيب الحكم على دليله والنفق نقل
 للمضافين توينين متبلا ومرفقا والمضاف اليه توينين صرح بترتيب احدهما دون
 الاخر ثم ذكر في هذه توينين فاننا فالاول معرف النفس بالاول وما عداها يجوز ان يربى بالنفس

نسى

تسمى صلوة والى ان النسي صوما وتوذلك مما هو انصراد عن المكلف فطرف فعدله
 ابتاعه وطرف تركه عدم ابتاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كان
 في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انما قد نطق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم
 مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو الملامد هنا وانما في الترك بعدم
 الفعل ليعبر بها في الاول ارب بكون النفس كحان ترك الحرام فلا فعل الواجب يعني فان قلت
 اني حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وبهذا اقتصر على السنة بان يراى
 بالواجب مثلا انم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه الفاعل
 ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم
 ان عدم الايمان بالواجب يستحق العقاب الا انه لا يعاقب لعقوب من ارتفع او سهر
 من الجهد او نحو ذلك وباني الكلام واضح الا ان في مباشرة انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب
 عليه ولا يعاقب واغرض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التثنية انه في ترك
 مقام ربه ونهى النفس عن الرهوي فان الجنة هي المأوى وجوابه ان الثاب عليه فعل
 الواجب لعدم مباشرة الحرام والا كان كل احد في كل لحظة من باب كثيرة يجب كل حرام لا يصدر
 عنه ونهى النفس كغيرها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كمن
 النفس عنه عند تهوؤ الاسباب وميلان النفس الى ما يثاب عليه ان الملامد بالواجب في الوجه
 الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليعاين الواجب وفي الخاسم
 عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليعاين الحزمة فان قلت اذا ارب بالطار عدم
 منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ماسوي الحرام والمكره تحريما وترك ماسوي الواجب
 يجوز لها لان ماسوي الحرام والمكره ينسب الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوي
 الواجب ينسب ترك الحرام والمكره تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوي
 بدخول فيما يجب عليه ان ما يحرم عليه في الوجه الخاص من منع المنع عن الفعل ليعاين
 الحرام والمكره كراهية التحريم ان ليس الملامد بمعروف مالا وما عداها تصدروها واللامد
 ولا التصديق بنوعها لظهور ان ليس النفق عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق

انما اذا قلنا انكر ترتيب الامور معلومة فلا تنك ان الامور مائة للكل واصلة مع انكنا
 انكر عبد ليس حيا وهو لا يغيبا بغير الحس وهو ترتيب الحكم على دليله والنفق نقل
 للمضافين توينين متبلا ومرفقا والمضاف اليه توينين صرح بترتيب احدهما دون
 الاخر ثم ذكر في هذه توينين فاننا فالاول معرف النفس بالاول وما عداها يجوز ان يربى بالنفس

انما اذا قلنا انكر ترتيب الامور معلومة فلا تنك ان الامور مائة للكل واصلة مع انكنا
 انكر عبد ليس حيا وهو لا يغيبا بغير الحس وهو ترتيب الحكم على دليله والنفق نقل
 للمضافين توينين متبلا ومرفقا والمضاف اليه توينين صرح بترتيب احدهما دون
 الاخر ثم ذكر في هذه توينين فاننا فالاول معرف النفس بالاول وما عداها يجوز ان يربى بالنفس

منه فانه
 لا يثبت
 في نفسه
 بل هو
 من الخارج
 لا من الداخل

وجوده في نفس الامر لا يعرف بالحكام من الوجوب وغيره كالصدقين بان هذا واجب
 وذلك حرام والاشارة بقرينة كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات في الوجوب
 ونحوه بذكر بالدليل ونحوه في نفس الامر بالوجدان كقائه العبادات خوف وجوب الصلوة
 بالدليل وجوده باليقين ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يردوا على
 بالاحكام كلها ولا بعضا المعين ولا للمهم واراد بها نفيها عما فيها مع ان اطلاق
 اللفظ على المعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد في مستحسن في التعريفات وقيل
 العلم عرف اصحاب الفقه في حقه انه قد اتفقوا على العلم بالاحكام الشرعية العينية من اولها
 التفصيلية وبيان ذلك ان شغل العلم ما حكم او غيره والحكم اما هو في الشرع او لا والآخر
 من الشرع اما ان يتعلق بكيفية على اولها والعلم ان يكون العلم حاصله من دليل التفصيلي
 الذي ينطو به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العينية الى اصل مرادنا الله
 التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الزوات والصفات والعلم بالاحكام الغير
 المتأخرة من الشرع كالاحكام المتأخرة من العمل كالعالم بان العالم حادث او من
 كالعالم بان السارحرف او من الوضع والاصطلاح كالعالم بان العالم مرفوع وخرج العلم
 بالاحكام الشرعية النظرية وبشيء اعتقادي واصولية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا
 وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول جلها السلام وكذا علم المتكلم لانه لا يحصل
 من الادلة التفصيلية **وقيل** ان يرد بالحكم لكي يظن في العرف على استناد امر الى آخر
 اي نسبة اليه بالاجاب او السب وفي اصطلاح اصول على خطاب الله تعالى المتعلقين
 بانفعال المتكلمين بالاعتقاد والتجربة وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة
 اولست بواقعة وبشيء تصديقي وهو ليس بمرادنا لانه علم والفقه ليس على ما يعلم الشرع
 والمحققون على ان الله تعالى ايضا ليس بمراد والاحكام الشرعية والعقبة كقوله ان المراد بالثبوت
 بين الامرين التي العلم بالتصديق وبغيره تصدر واليه هذا ان يثبت بخرق التصورات
 وبشيء التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديق بالشرعية المتعلقة بكيفية العمل
 تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيد

ظاهرة على هذا التفسير والمصنف هو ان يرد بالحكم منها مصطلح الاصول فاحكام الظن
 في تعيين فوايد القيد وتوقف في تقرير مراد القوم قد ذهب اليه ان المراد بالشرعي ما يتوقف
 على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب ما يتوقف على الشرع
 كوجوب الصدقة والصوم ومنها ما هو خطاب ما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بانه نوع
 ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجوده اليه
 وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بانه لا يتوقف على شيء
 من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فان قيل بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست
 شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب ما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المتعلق بالخطاب
 قديم فلهذا لم يثبت توقف على الشرع ولما قيل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان وكونه
 سوادا ريد بالشرع خطاب الله تعالى او شرعية النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف التصديق بنبوة
 شرع النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بانه وصفاة وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بانه لا يتوقف
 توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجودها فانها انما يتوقف على نفس الايمان
 والتصديق وبغير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان وكونه على الشرع كما هو المذهب
 عندهم **ثم** لا وجوب الايمان **وقيل** ان الشرع في التوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية
 عمل واما على يتحقق بما فان قيل بالجملة لا يخرج النظرية بكون الاجماع حجة وهذا ما لا يصح
 على التفسير الثاني لو كان الحكم المصطلح على الشرعي وفيه كلام **سبحي** اي العلم الى اصل
 قديمهم ان ثبوت مرادنا متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المتكلم لانه علم بالاحكام الى اصله
 مرادنا التفصيلية وان لم يكن علم المتكلم حاصله من الادلة فخرج ذلك بانه متعلق بالعلم لانا
 لا بالاحكام اذ حاصل من الدليل هو العلم بانه لا يتوقف على ان يرد بالحكم الخطاب فهو
 قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم من الحكم فعمل المتكلم
 وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى قول الدليل لم يكن كونه لا يحصل من النظر في الدليل
 وقبل الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب النبي صلى الله عليه وسلم والحق في اوجوب وجوده والثبات
 ليس من الفقه **وقيل** ولا شك انه مكره ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام

قوله في رسم الخاتم منقول بالاسم لا بالجزء
الحالي بل بالجزء الذي كان عليه في وقت
ان كان في الخزانة من قبل ان يخرج
بان لا يصل الى الاربعة بطون الفروقة

بأن الحارث قد ظهره وإن قد تعقد أيضا
حسن وجهه كما

المثاق بالكمه المنقشه والمنقحه
يقال لامثاقه ابر لا مثاقه ولا مناقه
احمرى

نوعان كليتي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لعل الرضي واخلاقه الاتصاف
او التخييل الى الكلي لانها مفهومان متضادان ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل
على التخييل وما وانت خبير بان لا يوجب لهذا الكلام اصلا اذ لا فنان الختم يمنع كون الخطاب
الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الرضي
في توبت الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التوبت ويجعل الخطاب الكلي
اعلم منه مثلا في ضرره في تغاير بينهما بل كيف يتقدم مفهوم الخاص والعام على ان تورد
المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق في بشي اخص من المصنف ان المفهوم من الخطاب تعلق
في بشي بكونه سببا او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المقترحات ان الحكم
خطاب اذ هو آية اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب
اذا فقه المصنف ان هذا التوبت حكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد الاثر
في ان هذا توبت الحكم الشرعي قال المصنف اذ كان هذا توبتا الحكم في نفسه الشرعي ما يتوقف على الشرح
ليكون قيدا مبيها لخرجه لوجوب الايمان وكونه اذ كان توبتا الحكم الشرعي في نفسه الشرعي ما ورد
به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرح والالكان للحد اعم من المجد ولسنا نرد مثل وجوب الايمان
مع ان الحد ولا يتناول عدم توقف على الشرح **قوله** فالحكم على هذا اي فالحكم على تقدير ان يكون
خطاب اذ هو توبتا الحكم الشرعي استنادا الى احوال خطاب الله التعلق بفعل المكلف والالكان
ذكر الشرعية كمراسم من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على
الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الغنة قلنا
يخرج بقيد العملي **قوله** والفقهاء يبررون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو جاز لغوي حيث اطلق المصدر في الحكم على المنقول في الحكم
قوله برؤية اشارة الى اعتراضات على توبت الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود
توبت الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ثابت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما ما هو
موضوعات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا ما ورد في كتب الفقه
واجب عنه بوجهه اكما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما هو خطوب به للتوبة العينية على ان
هو قول الحق ان في نفسه

على ان الوجوب ليس من كلام الله ان الحكم هو الايجاب والحرمة ونحوهما والاطلاق
على الوجوب والحرمة **قوله** ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالاجاب هو نفس التوبت
ولس التعلق منه حقيقة فان القول ليس متعلقا به حقيقة لعلنا بالمعنى وهو اذ انبأ
الى الحكم سبي ايجابا واذا انبأ الى ما به الحكم هو التعلق سبي وهو ما وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فذلك نراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والحرمة
كما في اصول ابن ابي جب الثاني في توبت من عكس طريق الاحكام المتعلقة بافعال العباد
فالاول ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اوجب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي
يتوهم تعلقها بفعل العبد القاس متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الخبز من حال
الصبي ورده المصنف اذ لا ينافي في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكذا غيره
وثانيا بان تعلق الحكم بالعبودية او ذمة حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا
السؤال لا ينافي على فذهب من عرف الحكم بهذا التوبت فانهم مصرحون بان الحكم بالنسبة
الى الصبي الا وجوب اداء الخبز من حاله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بالاداء
لا يدخل في توبت الحكم وان اقيم العبارة مقام الكليتين لاشياء التعلق بالافعال وبان الصبي
والف والاب من الاحكام الشرعية لان كون الحاكم به موافقا لاداءه الشرعي او مخالفا له
بالفعل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة
ان الولي ما مور بان يحرص على الصلوة ويأمره بالانزلة عليه سلامه ودمج بالصلوة وهم
ابن اربعة الثالث ان التوبت غير متناهية للحكم الثابت بالنسبة لعدم خطاب الله تعالى
واجاب بان النسيان نظر الحكم لا مثبت ولا مخي عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالنسبة
والاجماع ايضا والجواب ان كلامهم كما شئت عن خطاب الله تعالى وموقوف له وهذا مع كونا
اذلة الاحكام الرابع ان خبرنا في الاحكام المتعلقة بافعال العباد الى
التصديق ووجوب الاعتبار في النسيان لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح على
انما اخذ في توبت الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعبدات وخرجت النظريات بناء
على اختصاص الفعل بالبراء فيكون ذكر العبدية في توبت الله مستدركا واجاب عنهما ما
توبت الحكم الشرعي

ان الحكم نفس خطاب الله تعالى
فالاجاب هو نفس التوبت
ولس التعلق منه حقيقة فان القول ليس متعلقا به حقيقة لعلنا بالمعنى وهو اذ انبأ
الى الحكم سبي ايجابا واذا انبأ الى ما به الحكم هو التعلق سبي وهو ما وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فذلك نراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والحرمة

ان الدال والذات في توبت الحكم

ان الحكم نفس خطاب الله تعالى
فالاجاب هو نفس التوبت
ولس التعلق منه حقيقة فان القول ليس متعلقا به حقيقة لعلنا بالمعنى وهو اذ انبأ
الى الحكم سبي ايجابا واذا انبأ الى ما به الحكم هو التعلق سبي وهو ما وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فذلك نراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والحرمة

بأنه المراد بالنقل ما يقع عليه القيد والواجب ما يقتضي الجواز فلا يخرج مثل وجوب الابان
والاعتبار من تعريف الحكم ولا يكون ذكر العيب مكررا لافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجواز عن
تعريف الفقه والتأويل ان ينزل اذ احل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العيب مكررا قطعاً
مثل وجوب الابان خارج بقية الشرع كما هو ومنه كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح في وجوبه لا يقتضي الاقتصار او التمسك لا يقال مع كون السنة والاجماع والقباس حجة وجوب
العمل يقتضي ما يدخل في الاقتضاء والقباس لا يقتضي في الاجماع فيجب عليه العيب ويزعم ان يكون
العلم بغير الفقه ويكون ان يقال ان التمسك بالعبث فينبغي اخراج مثل جواز الاجماع وجوب
القباس وهو حكم شرعي **وهو** والشرعية لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او بامارة
المقبس هو عليه فيخرج منها مثل وجوب الابان ويدخل مثل كون الاجماع والقباس حجة
على تقدير ان يكون حكماً وافا لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم
مفسر بخطاب الشارع الى آخره وهو يكون تقيده بالشرعية كذا في الاشارة ما ورد به
خطاب الشارع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام
فلو كان خطاب الشارع الى آخره تعريفاً للحكم على زعم المص لا يمكن الشرعي كالحكم في الشرع كذا
البيان اي تفسير **وهو** فدخل ببيان تعريف الفقه على رأي الاشارة مثال للعلم عن نيل
بحسب الجود والتمسك اي وجوبها او نيلها وقبح الخلل والتكبر اي هو منها ما ذكرنا وما ناهيه
فذلك لو كانت هذه الاحكام ملزمة بالحق المذكور وهو مجموع كين والامر المذكور اخطا
وهل كانت نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وتوضيح فيما سبق بانه
ينزل على معنى معرفته النفس ما لا داعي لاجتناب خروج علم الاخلاق وبان معرفة ما لا داعي لاجتناب
من الوجدانيات اي الاخلاق ابطنه والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العبادات
علم الفقه وكان شئ ما ذكره ثم اذ دخل عن بقية العيب صحتها **وهو** ولا يبرأ المصطلح من الفقه
ان العلم بالاحكام انما هي فقهها اذا كان حصراً بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم
بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما استمر ركوة من الدين بالضرورة بحيث يعلم
المؤمنين وبغيره لا يقتضي الفقه اصطلاحاً ولهذا يذكر في قديم الاكتاب او الاستدلال

وهو كونه الشرعي حجة
لا يبرأ من خطاب الشارع

لانها احكام لا تدرك لاحتلالها
الشرع من رايهم مع ان العلم
بها من علم الاخلاق لا من علم
الفقه واقل انما يبرأ ذلك

قال الامام فبعد في الحصول الاحكام بالحق لا يعلم كذا من الدين بالضرورة وقال هو اهترار
عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يستحق فخره مع انه لا يدخل في معنى الفقه ولا يقتضي
على ما صرح به في بقية العيب لا يمتنع ان يكون العلم بوجوبها فقهياً
على ما فهمه البعض فاعتبر في منع لزوم ذلك بناء على ان الفقه منزلة الفقه والفقه ليس علماً
ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العلم بمسئلة او مسئلتين فقهياً بل العالم بانه مسئلة
عربية استدلالية وهذا لا يستحق فخره ثم اذا كان اصطلاحاً فهم على ان العلم بضرورات
الدين ليس من الفقه فلا يبرأ من احوالها عن تعريفهم للفقه فلا يكون الفقه يخرج كذا صاعداً ولا
ولا القول بكونه من الفقه محججاً عن عدم ولا الاصطلاح على ذلك صاحي الاشارة عن علمهم
ثم اعلم انه لا يبرأ بالاحكام اعراض عن تعريف الفقه بان المراد بالاحكام احوال الكليات
واما كل واحد وما بعض النسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالتنين مثلاً
واما البعض مطلقاً وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متشابهة في نفسها لا تقتضي دار الكليات لانها لا تفرقها وعدم انتظامها ما رامت الدنيا
غير داخل تحت حصر احوال صيرين وضبط الجتهدين وهو المعنى بقوله لا تتكافأ تشابهاً فلا يعلم
احكاماً جزئياً جزئياً لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلاً لانه لا ضابط يجمعها الاضطرار
الحوادث اختلفا فلا يدخل تحت الضبط فلا يكون احدهما واما الثاني فلان بعض من هو
فقه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما كسب سئل عن اربعين مسئلة فقال فيست ولا
لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والمجهول كونه الكل يستلزم الجهل بكونه الكسور
المضاتفة اليه من النصف وبغيره ضرورة وهذا يظن انه لا يصح ان يبرأ اكثر الاحكام لانه
عبارة عن ثلث النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة
او مسئلتين من الدليل فقهياً وليس كذلك اصطلاحاً وهذا مذكور فيما سبق فلم يفرج به جهلنا بل
انما ربه ينفذ ثم اي بعد ما لا يبرأ البعض وان قل لا يبرأ الكل الى آخره وهذا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد ككون كل النعم برفع هذا الجمل لا كل واحد
منهم ومنها ما لا يصح حمله على كل واحد من الناس كمنع هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما

الاحكام لا تدرك لاحتلالها
الشرع من رايهم مع ان العلم
بها من علم الاخلاق لا من علم
الفقه واقل انما يبرأ ذلك

ما لا يخفى كون ضرب كل التزم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل او معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل
واحد او البعض فنظف عدم تمامي الواو لا يتنافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام
الاضمة والآنية وكل واحد مائة يدخل في الوجود على التفصيل ويثبت البنية
المجردة حيث حصل عدم اعادة الاول بلا تباين الواو والثاني بنبوت لا اولى ولا اجاب
ابن الحاجب بان المراد بالاحكام مجموع ومنه العلم بالترتيب كذلك رده المصنف بان الترتيب
البعيد حاصل في الترتيب والترتيب غير مضبوط اذ لا يعرف ان ابي قد رده الاستعداد فيقال له
الترتيب والترتيب ولا في الترتيب يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد وحكم كل واحد من الواو
لاستجماع المآخذ والاسباب والترتيب الذي يمكن من تحصيله ويكنى الرجوع اليها
في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بالانتماء عن عدم تبس
معرفة بعض الاحكام لبعض الترتيب والظاهر في الاجتهاد ونبات الترتيب بالبعيد المذكور
ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوجه العقل او ان كل
الحق الباطل وتكون ذلك ولا يتم ان نسبنا من الاحكام التي لم يرد بانها ولا اجماع يكون
بحيث لا مانع في الاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اخذ على الاجتهاد
ببراهن لا يجدي فيه النص ولم يزل النبي صلى الله عليه وسلم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا يتم ان لا دلالة
لفظ العلم على الترتيب المخصوص فان معناه ملكة تتبدل بها على ادراك جزئيات الاحكام
واطلاق العلم على ما يشايخ فانه في العرف كقولهم في معرفت العلوم علم كذا وكذا فان الخبيرين
على ان المراد بهذه الملكة وتقال لها الصناعة ايضا لانها لا تدرك وتقدر لهم وجه النسبة
بين العلم والمعرفة كونهما جوهري ادراك **وبل** هو العلم تعويذ فتخرج للغة بحيث ينضبط معناه
والتي تبدل بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي حكيم فالعالم به مع
الملك المذكور لا يسي قفرا واذا علمت احكام يستقر في قلوبهم ونزول الوحي بالظهور اهتراز
عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقه معرفة **مع** ملكة الاستنباط الى العلم
بما ذكره بشرط كونه معروفا بملكه استنباط النوع النسبية من تلك الاحكام او استنباط

الاحكام من اولها حتى ان العلم بالكل مجرد سماع النص للعلم باللفظ من غير افتقار النظر
والاستدلال لا يعتمد الفقه والاول اوجه **ول** لا لب في النسبة الى لا يستلزم
في الفقه العلم بالكل النسبة لانها ينبغي الفصاحة والاجتهاد وكذا فروعا مستنبطة
بالاجتهاد فينبذت العلم بالكل كون الشخص قفرا فلو توفت القياسه جديا لزم الدور فان
هذا انما يستقيم في اول القابض واما من بعده فيجوز ان يستلزم العلم بالكل النسبة
التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التمسك بل يجب ان يعرف ملكة
القياسه باجتهاده فلو استلزم العلم بالكل الدور نعم فيشترط ان يعرف اول المجتهد
في المسائل القياسه ليلتصق في محالته الاجماع فان قيل المسائل القياسه مما ظهر نزول
الوحي باذنها من مظهر لا ثبت فيشرط العلم بالكل الا هو العلم بالكل نزول الوحي با
انما ظهر للمجتهد بالنبأ لانه الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس للاول تقييد الاول فلا يشترط
له معرفة ويمكن ان يرا ما ظهر نزول الوحي به لا بشرط القياس ثم ينهاجها
الاول ان التصديق تعويذ الفقه المصطلح بين التزم وهو عند علم خصوص معين
كسب العلم ومعنى ذكره المصنف هو اسم لم يرد كل من قبل بحسب الايام والاعصار
يكون علمه بحكمة من الاحكام ودر ما كثر والكثرة بكذا يترادف الى انقراض زمن النبي عليه
السلام ثم اخذ بترادف بحسب الاعصار وانقضاء الاجامات وايضا يستلزم بحسب
النواحي والاجماع هي خلاف اخبار الاحاد وان في ان التعويذ لا يصح على فقه
الصحابه في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اما وانه العلم بالظهور
نزول الوحي به فخط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله
في التعويذات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسه خارجا عن الفقه
وذلك عند من معظم ما بين الفقه الذي ان يقال انه فقه بالنسبة الى من اذى اليه
اجتهاده انما ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد نسبيا
آخر الرابع انه اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكيف في قفرا الصبي بترضى
لم يوافقوا الكثر من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصبي كما رجوا في كثره الواقع

الى عايشة رضي الله عنها ولم يزوج ذلك في فناءهم وان اريد الظهور على الامر الغلب
فهو غير مضبوط لكثرة الروايات وتوزعهم في الاستسار والاستسار ولرسلم فليزم ان لا يكون
العلم بالاحكام بالعلم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شايها هرا على الاكثر فيصير
فقهها وما جلية هذا التعريف لا يخرج عن الاشكال والاختلال **والجواب** ان اول ما ينبغي ان يظهر
القياس من ذلك الذي به فهو خارج عن الفقه لقطع ما به نظري ثم ما ورد في النص او الاجماع
ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا لقطع ما به الاحكام **والجواب**
باجهار الاحاد **وطنية** **والجواب** انما هو الذي ذكر في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع
والظن في طريقه وقوته انه لا دلالة لاجماع على وجوب العمل بالظن وكثير ما
اجهار الاحاد في ذلك حتى صار متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن
في الاحكام صار ذلك غير كونه نص قطعي من ان رجع على ان كل حكم يغلب على نظيره
فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصير اطلاق العلم على ادراك
بذلك على تقدير نصيب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل التضيض والمعلوم ما لا يحتمل
فتبين ان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بجملة حفظ هذا القياس وهذا قد علم كونه
مظنونا للمجتهدين وكل علم كونه مظنونا للمجتهدين كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بما لا يصح
كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكذلك يثبت نص قطعي على ان كل حكم يغلب على نظيره
المجتهدين واجب العمل او يثبت بالاعتدال الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
النظري وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت النظري لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون
للمجتهدين يجب العمل به قطعا للدليل الساطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا انما هو العلم به والاعمال يجب
العمل به وكل ما علم قطعيا ان حكم الله تعالى به فلهذا لم يرد قطعا وكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم
المظنون للمجتهدين معلوم قطعا فان الله علم قطعي والظن وسبيل الله وحده انما لا يتم ان كل حكم

يجب العمل به قطعيا علم قطعيا ان حكم الله تعالى به لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما علم ان حكم الله تعالى به
والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما يظنون للمجتهدين فلهذا لم يرد قطعا
كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضابطا لا مطلقا **والاصول** الفقهية هي
كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدر في علمه من المفهوم من انواع الخصرة بحكم
الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وجي او غيره والوجي ان كان
مستقرا في الكتاب والافالسنة وغير الوجي ان كان قول كل الامم في عصر فالاجماع والآ
فالتباس وان الدليل ان يصل من الرسول على السلام اولا والا لاول ان تعلق بنظر القاطن
فالتباس والافالسنة وان في ان اشتراط عصمة من صدر عنه فالاجماع والافالتباس
واما شرح **وطنية** **والجواب** انما هو الذي ذكر في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع
استلال ما هو الا لا خلاف في ان ثبات الاحكام وما جعله بعضهم نزعاً خاصاً
من الادلة وسماه الاستدلال في صلبه يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صريح بذلك
في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة كونه اولى مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل
من وجه الاستدلال في علم الله تعالى به ووجه كونه فرعاً للثلاثة لا بناء على علة مستنبطة
منه بل من اطلاق الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وان القياس في اظهرها
الحكم وتغييره وصحة من الخصوص الى العدم ومن جهة يقال ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعتراض بوجوده **ان**
الاصول **المطلقة** **الامامية** **عليه** **غيره** سواء كان فرعاً عن الثلاثة او لم يكن ولهذا اوضح اطلاقه
على الاب وان كان فرعاً **ان** **السبب** **الذي** **يبنى** **عليه** **مع** **انه** **سبب** **عن** **البعد** **اولي** **بالاتفاق** **ان**
السبب **عن** **البعد** **وان** **لم** **يكن** **سبباً** **من** **شيء** **آخر** **ان** **اولوية** **بعض** **الاقسام** **في** **معنى**
النسب **لازمة** **في** **كل** **تقسيم** **فيلزم** **ان** **يؤد** **النسب** **الضعيف** **فيقال** **مثلاً** **الكلمة** **فسمان** **ان**
وفعل **والنفس** **الثالث** **هو** **الطرف** **ان** **تغيير** **الحكم** **من** **الخصوص** **الى** **العموم** **لا** **يكن** **الا** **بتغييره**
في **صورة** **الخواص** **وهو** **معنى** **الاصالة** **المطلقة** **ان** **الاجماع** **ايضاً** **ينسب** **الى** **السبب** **الضعيف**
ان **لا** **يكون** **اصلاً** **مطلقاً** **والجواب** **عن** **الاول** **انما** **لان** **ان** **العدم** **الترعية** **وخلال** **الحكم**

الاصل بل ان الاصل مقول بالشك وان الاصل الذي يستدل به في معنى الاصالة
وابتداء النزاع عند كتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على
اخر بحيث يكون فرع في الحقيقة مبني على ذلك الشيء كالتباس والاضعف غير واف
في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبنى على ابيه
في الوجود ولا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
ان السبب الترتيب هو الترتيب في فرع والمفعول اليه وانما البعيدا هو في الراسطة التي هي
على السبب الترتيب لانه فرع في الضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية
والاصالة لذلك النزاع وفيما نحن فيه التباس ليس بمثبت حكم النزاع فضلا عن ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم النزاع الى الشيء والاجماع
وعن الثالث انما لا يتم لزوم اولوية بعض الاسماء في كل قسم وكنت تصور ذلك
في قسم الماهيات الحقيقية الى انواعها واخرادها كتنقسم الحيوان الى الانسان وغيره
وليس لمزوم ذلك في كل قسم فلام لا يتم الاشارة الى ذلك والتنبيه على غايته
ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان ارد بان تقرير الترتيب بحسب الواقع فيكون
التباس هو الذي يورث حكمه وينتبه في صورة النزاع فلام امتناع التغير بوجه وان
اريد بحسب عينا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى التباس يكون اصلا كالملا
وعن الخامس بعد تسليم ما ذكرنا من الاجماع انما يحتاج الى السند في حقه لانه ليس
الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يقتضي ملاحظة السند والاثبات المختلف
القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احوال النسخة والعلة المستندة
مثلا وفيما بين الاجماع ثبت امر ازاد الاثبات السند وهو قطعي في خلاف
القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصا بان يكون حكم الاصل قطعا
وهو قطعي **قوله** وعلم اصول بعد ما تور ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة
الى اضافته العلم اليه الا ان يقصد به باوة بيان وتوضيح كسيرة الاركان والاعمال
حكم كل ينطبق على غرضه لا يستوفى احكاما منه كون كل حكم دل عليه القياس

فهو ثابت والترتيب الترتيب مستند ومن الباطن السببية الظاهرة في السبب الترتيب
ومن اطلاق الرص الى الفقه اذ في البعيد ترص الى الراسطة ومنها الى الفقه يخرج
العلم بتواعد العربية والكلام لانها من مبادئ اصول الفقه والرص منها الى الفقه ليس
بترتيب اذ ترص بتواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الاضطرار على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك بقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا ترص
بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما فيرسل بذلك الى الفقه
والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل يعين بكل
امر اعماله حكمه قبل ان يقع مشروط بدليل يخصه يستنبط منه عند الحاجة ويتبين
على ذلك الحكم ما يناسب لتقدير الاحاطة بجميع الجزئيات فحصل قضايا موضعا فانما افلا
المكلفين ومحمدانا احكام ان يقع على التفضل في العلم ما الى حل من تلك الادلة
الجزئية فانما تم نظرا في فاصل تلك الادلة والاحكام ومحمدانا توجد الادلة راجعة
الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الرصوب والذهب
والحكمة والكراهية والاباحة وما هو في الحقيقة الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا غير نظرا في فاصلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا بطلية معينة
كيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طريقة ونسبها ترص كل فلاح
من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فبسط
وذكرنا واضافا الى بيان من اللواحق والتمتات وبيان الاختلافات ما يليق بها
وسموا العلم باصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالتواعد التي ترص الى الفقه ونظما
التواعد مشعرا بعبارة الاجمال وزاد المصنف في التحقيق احترازا عن علم الخلاف وتباين
ان يقع كون قواعد ما ترص به الى الفقه ترصلا قريبا بل فانما ترص بالاحكام فلكم
الاستنباط او مدافعة رتبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجزئية اما يجب بحفظ
وضعا او معترض مبدوم وضعا الا ان الفقهها اكثر فانه من مسائل الفقه ونحوها
عليها حتى توهم ان لا اختصاصا بالفقه **قوله** ونفع بالقضايا الكلية اعلم ان المركب

المطلوب في

الفنم

العلوم **وهو** فن وضع العلم المراد بموضوع العلم ما يثبت في العلم عن اعراض الذاتية والمراد بالعرض
معرضها لثبوتها على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتية ما يكون مثله الذات بان يلحق الشيء لذاته كالاولاد
للانسان او بواسطة امر ساد كالحكم للانسان بواسطة تعذيبه او بواسطة امر آخر اعتمد على
فنه كالحكم للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية ههنا على موضوع
العلم كون الكتاب بثبت حكم قطعنا ادعى انوا قد كوننا لا ينفرد بالوجوب وعلى اعراض الذاتية كونها
العام بقية القطع وعلى الزمان اعراضه الذاتية كونها العام الذي يخص من البعض بقية الظن وجميع ما بحث
اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراضه الذاتية للاولاد والاحكام من حيث اثبات الاولاد للاحكام ونحو
الاحكام بالاولاد بمعنى ان جميع محمولات سائر هذا الفن هو الاثبات والنبوت وما لا يقع ودخل في
في ذلك فيكون موضوعه الاولاد والاحكام من حيث اثبات الاولاد للاحكام ونحو الاولاد للاحكام بالاولاد
فان قلت فما بالهم يجعلون من سائر الاصول اثبات الاحكام والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان التصور بالنظر في الشيء الكسبات المتقنة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة الدليل بما في نظر الاصول في تنويعه في الكلام وشرايطه بين الاماكن
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا للمباني الحكم كالتواضع التذلة وههنا الواحد **وهو** واما اثبات
بعض العوارض الذاتية التي لا تكون بخبرنا عنها في هذا العلم ولا في غيره فيكون ما هي بحيث علمه
من التسميات يعني قسمي العوارض التي للاولاد والعوارض التي للاحكام وذلك كالايمان والقدوم
والحدوث والبساطة والتركب وكون الدليل حجة اجملة او قطعية ثلاثية متروكة او رباعية معربة
او مثبتة الى غير ذلك مما لا دخل في الاثبات والنبوت فلا بحث عن الاصول وهذا كما ان النجاشي
ينظر في طلب من جهة صلاته ونهايته ووقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
ما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطة ونحو ذلك **وهو** ان يكون
الحكم بعد ما بحث الاولاد لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في قوة الاصول **وهو** كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصفيات لا يثبت عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل
الى تصور ومن حيث انه جنس ونص او خاص فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث
انه جهة يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقبض قضية فيكون منها جهة وبطلان

جميع ما فيه راجعة الى الابطال وما له دخل فيه وتفرع البحث عن احوال التصور الموصل
 اليه بان كان بسيط لا يجد وان كان مركبا في البحث الفصل واحد وان كان له خاصية لا ينفك
 عنه برسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال
 معناه ان التصور يصل الى المركب دون البسيط فيكون في الباب **قوله** لكن الصحيح ان يصيب
 الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الاول لا الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل في البحث
 في تصورها لا يمكن في انشائها ونحوها لكن الصحيح ان موضوعه الاول والاحكام لانا راجعا الاول
 بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى البحث ونظرا في المباحث المتعلقة بكيفية انشاء الاول
 للاحكام اجمالا فوجدنا بعضا راجعا الى احوال الاول وبعضا الى احوال الاحكام كما ذكره
 المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يوصل بها الفقه الى جعلها في المقاصد والاحكام والواجبات
 حكم غاية ما في الباب ان مباحث الاول اكثر واشهر من كونها لا تنفي الامانة والاستقلال فيكون
 فان اردنا ان يكون هذا الكلام لاحصائه لان الاول الشرعي هو ذات واهلها وانما اوله
 حقيقة فلا معنى لتدليل الاربعة العلم بغير الشئ او انشاءه غاية ما في الباب ان العلم لا ينفك عن
 الاول في الجازم والراجح لعم التعلق والظن في جميع الاول وهذا لا يشك في عدم الحكم بحدوث
 فقد اضطررنا في ذلك آخر الامم وليس معنى الدليل ما ينفك عن الشئ كما يشرط الفصل الى جهة
 وان جعلنا الحكم حادنا على ما يشعور كلامه **قوله** واعلم هذه ثلاثة مباحث في الموضوع او ردنا
 فينا بغيره فيمكن يتبع منها الشارح في الوقت على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق
 القول بجزاؤه في الموضوع وان كان فوق الاثنين فيخرج من البحث عن العلم
 اما ان يكون اضافته بين الشئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي
 لها دخل في البحث عند بعضها ما يشعب عن احد المضامين وبعضها ما يشعب عن المضاف
 الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضامين كما وقع البحث في الاصول عن انشاء
 الاول للاحكام والاحوال التي لا دخل في ذلك بعضها ما يشعب عن الدليل كالمعروف والاشراك
 والفرق وبعضها عن الحكم كونه عبادة او عقوبة لموضوعه الاول والاحكام جميعا واما الاول فيمكن
 بالبحث عن اضافته كما في الفقه المباحث عن وجوب فعل المكلف وجوبه وغير ذلك وكان

اضافة

اضافته كمن لا يدخل لاهوال الشئ من احوال المضامين في البحث عن كفاية النطق بالبحث
 عن ابطال تصور وتصديق الى تصور وتصديق ولا يدخل لاهوال التصور والتصديق الموصل
 اليه في ذلك على ما ذكره المصنف فيما سبق فالمرشح لا يكون الا واحد لان اختلاف الموضوع يجب
 اختلاف السبل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وبما
 السبل وفي نظر لانه ان اردنا باختلاف السبل فيكون كثر فلان انما يجب اختلاف العلم فظاهر
 ان سبل العلم الواحد كثيرة البنية وان اردنا عدم تمايزها فلان ان يكون كثر الموضوعات يجب
 ذلك وانما يلزم ذلك لم يكن الموضوعات الكثيرة مناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
 انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تمايزها ووجه التناسل انما في ذاتي كالمطاط والسطح
 والشمس والشمس فاما ان كانت في جسمها وهو المقادير في العلم المتصل بالذات او في غير
 يكون الالف والواو والاعزة والادوية والاركان والامثلة وغير ذلك واجبت
 موضوعات الطب فاما ان كانت في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فلم يلزم
 لم يمتلوا رعاية مع بوجوب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطليح على الفقه والهندسة
 علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار نعم انما اوردهم المتماثلين من مقتضات لان موضوع
 الاصول اشياء كثيرة او محمولات ما يندرجت اعراضا واثباتا لمفهوم الدليل بل للكتاب
 والسنة والاجماع والقياس على الانواع والاشراك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق
 في النطق **قوله** ومنها انه قد يذكر القضية البحث التي في جميع القضية المذكورة في الموضوع حيث يقال
 موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ في حيث كذا ونظرا حيث موضوع المكان استوطنته الشئ واعلم
 يقال الوجود في حيث انه موجود في حيث كذا ونظرا حيث موضوع المكان استوطنته الشئ واعلم
 قد لا يكون في الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم المباحثي المباحث عن احوال
 الموجودات المجردة هو الوجود في حيث انه موجود بمعنى انه بحث عن العوارض التي هي الوجود
 في حيث انه موجود لا في حيث انه موجود او عرض او جسم او مجرد او ذلك كالحقيقة والمطلوبة
 والوجوب والامكان والقوم والمحدث وكذا ذلك والبحث فيه عن حقيقة الوجود ولا معنى
 لانها في الوجود وقد يكون في الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان

فانما تتشارك

من حيث صحة ومرض وموضع الطبيعي الجسم من حيث تحركه وسكنه والصحة والمرض من الاعراض
الموجودة فيها في الطب وكذلك الحركة والسكون في الطبيعي فذهب البعض الى ان الجنسية في القسم الاول
جوهر الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المتجوز عنها في العلم اذ كانت جوهر الموضوع
كما في القسم الاول لما صح ان بحث عنها في العلم ويجعل محركات مباديها لا يبحث في العلم عن اجزاء
الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولما لم ينزل لانها في الاول جوهر الموضوع بل في الموضوع
بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي طرقت في تلك الجنسية وبذلك الاعتبار وعلى هذا وجدنا
الجنسية في القسم الثاني ايضا في الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لبياننا للاعراض الذاتية على ما
اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يفرق ما لم المصنف من ترك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فتم برهنا الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون
الجنسية في الاعراض المتجوز عنها في العلم ضرورة انما ليست ما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا
لزم تقدم الشيء على ضرورة ان ما به يوضح الشيء للشيء لا بد وان تقدم على الاعراض فلا يفسد
الصحة والمرض ما يوضح ليدان الانسان من حيث صحة ومرض ولا الحركة والسكون ما يوضح الجسم
من حيث تحركه وسكنه والمشهور في جوابه ان المراد من حيث اسكان الصحة والمرض وذلك السكون
والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المتجوز عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة
عن المتجوز في العلم عن اعراضه الذاتية فيد الجنسية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الجنسية
وبالنظر الى اي بلا حفظ في جميع البحوث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المتجوز عنها
يكون طرقها للموضوع بواسطة هذه الجنسية البتة **وله** ومنها ان المشهور في البحث الثالث في جواز
ترك العلم في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما كانت القوم في جواز تعدد
الموضوع لعلوم واحد كذلك حالهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جواز
بل وقوعه اما لثبوت فلا بد ان يكون لشي واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالذات
في علم عن انواعها وفي علم انواعها في بعض آخر فيتميز العلم بالاعراض المتجوز عنها وان
الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما يوجب التعددات اعني البلى وكما
المبطل في اتحاد موضوعاتنا بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك

يختلف باختلافها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها
كلما اختلفت العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحركات بان يؤخذ
موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض
الاخر علما آخر فيكون علمين من حيث يكون في الموضوع متمايزين بالحوال واما الوقوع فلانهم
جعلوا اجسام العالم على السبيل موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضع علم السماء
والعالم من حيث الطبيعة والجنسية فيها بيان الاعراض الذاتية المتجوز عنها لاجزاء الموضوع
والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث
في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعهما فلما علمان مختلفان باختلاف محركات
السبل مع اتحادهما والموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان
العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعه طبائعهما وحركاتها ومواضعها وتوابعها
كلها في صنعها وتغييرها وهو في مقام العلم الطبيعي الباطن عن احوال الاجسام من حيث
القيمة وموضعها الجسمي من حيث هو موضوع للتغير في الاحوال والنباتات فما يبحث فيه
على بعضه من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الجنسية في الطبيعي تبحث عنها وقد
صرح بانها قيد الوضوح ومنها نظرا ما اولاه فلان هذا معنى على ما ذكره كون الجنسية مارة جوار
من الموضوع واخرى ببيانها للبحث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حادوا معرفة
احوال اعيان الموجودات ووضعت الطائيف انواعا واجناسا وكذا اعلاها طوائفها
من اعراضه الذاتية فخصت لهم سبيل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع
وان اختلفت محركاتها فجعلوا بهذا الاعتبار علما واحدا تفرق بالذات وبين النسبة وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان للعبارة في العلم بالبحث عن
جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلما لم يعلم الراصد الا ان
يوضع شيء او اشياء متباينة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظرا ولا معنى لتمايز العلوم
الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر فمما يبرر بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ
في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بتبديله في تلك احوال

مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بآية الوجود فهو الصالح سببا للتأثير واما ثانيا
فخلالة ما لم يعلم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فكل واحد ان يجعله علوما
متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل الخشب من فعل المكلف فزجبت الوجود على فزجبت الحرة
على آخره غير ذلك فيكون الفقه عددا متعددة موضوعا فعل المكلف فلا ينضبط
الاتحاد والاختلاف وتختص هذه المباحث في كتاب البرهان في منطق الشافعي واما ثانيا
استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة
له في ذاته بوجه الوجود يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضا حقيقيا وبعضا افتراضيا
كاطلاقي وبعضا سببا كما تجرد عن المادة والنصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
متنوعة ضرورة انه لا شيء في تلك الصفات لا يحتاج الى عدم الجزاء ولا الجاهل لانها
احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعوض هذا ايضا واما ان
طرح كل من الصفات اخرى فيكون التسلسل في المبادي في الصفات التي كل منها مبداء لصفة
اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فثبت عرض ذاتي ومع
فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون جزاء لما مر فاما لذاته فثبت عرض ذاتي وهو المطلوب او لا
ولا يجوز ان يكون الغير مابينا كما مر بل يكون صفة مضافة ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون
لذاته واللازم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول
فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعدد ما هو غير مطلوب والمطلوب تنوعها
وهو غير لازم فلما لا يلزم بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوع لا في ضرورة ان اختلاف الشيء صانع
واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال ولا يلزم عطف على مضمون الكلام السابق
اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال
لانه لا يوجب نقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال باللا
المنفصل نظرا لانه غير لازم لجزا ان يكون طوق البعض الآخر لصفة وان اريد ان لا ينظر
والصفة فلان ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب نقصان في الذات كيف

والخلق يثبت على العلم والقدرة والارادة ويكون ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا
وما سبق فخصا بما يكون غير منفصل فيم يجزها المطلوب انما اثبات عرض ذاتي **القول**
فمنع تزجج على قوله يثبت عن كذا وكذا يعني بسبب ان الخشب في هذا النوع انما هو عن احوال
الاولى والاحكام تضعف الكتاب اي مقاسده على تفسيرين والافتح التوفيق والموضوع
ايضا في الكتاب مع انه خارج عن التفسيرين كونه غير داخل في المقاصد والنسب الاول مرتب
على اربعة اركان في الاول اربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس ثم القياس ثم القياس
بالذات والنسب واما بابا بالترجيح والاجتهاد وكذا جعلها ثمة ونزيلها لركن القياس **الركن**
الاول وهو في اللغة اسم للمكتوب فثبت في عرف الشرع على كتاب الله المنبث في
المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقوانين في اللغة مصدر بمعنى
التواضع غلب في النوف العام على الجمع المعين في كلام الله تعالى في السنة العباد وهو في هذا
المعنى انما هو في هذا الكتاب وانظر فلهذا جعل نفسه الوجد قبل الكتاب هو التواضع المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف النقول الباقية متواترة لا يشبهه على ان التواضع تفسير للكتاب واما في الكلام
توفيق لقرآن وتغييره عما يشبهه لا ان يكون توفيق الكتاب بل هو ذكر الخلد ووجه ذلك ان
القرآن مصدر بمعنى الموقر ويشتمل كلام الله تعالى وغيره على ما تدرج البعض لانه كانت الملوك بعد من
وان كان صحي في اللغة والشايع وان كانوا لا يثبتون في ذلك الا انه لا وجه لخل
كلامهم على معطوف الوجود الصحيح المقبول عند الكل فلا زلة هذا الوجود صرح المصنف بحرف التفسير
وقال ان القرآن وهو ما قبل النبأ بين وفق المصاحف تواتر ان كل من كل من الكتاب
والقرآن بطلن هذا الاصل بين على الجمع وعلى كل جودته لانهم انما يجنون عنه فزجبت انه
وبل على الحكم وذلك آية آية لا يجمع القرآن فاضاها الى معونة صفات مشتركة بين الكل
وغيره فخصه بها كما تكونه مجزا من القرآن على الرسول مكتوبا في المصاحف متوقفا بالقرآن فاعبر في تفسيره
بعضهم جميع الصفات لارادة التوضيح وبعضهم الانزال والعجالة لان الكيفية والتسلسل
في الغرائز لا يثبت التواضع بدونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكيفية والتسلسل
لان المقصود وتوفيق القرآن لمن لم يثبت بعد الوجوب ولم يدر كثر زمن النبوة وهم انما يعرفونه

بالنقل والكتب في المصاحف ولا ينفك عنها في زمانهم فيها بالنسبة اليهم من ابي
 اللوازم وانما دلالة على المقصود بخلاف الراجح في ليس من اللوازم البنية ولا ان
 لكل جزء او سورة او مقدار ما اخذ من قول فاقوا بسورة من مثل المصنف
 اقتصر على ذكر النقل في المصاحف فواتر المصاحف الاحتراز بذلك من جميع ما عدا القرآن
 لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاهاديث والآلوية او النبوية ونسوخ التلاوة لم ينقل
 شي منها بين وقتي المصنف لانه اسم هذا المصنف والمعلوم عند الناس هي الصياح والقرآن
 ان ذمة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اخضع لمصنف أبي أو السيرة كما اخضع
 بمصنف ابن مسعود رضي الله عنه فلا حاجة الي ذكر النزول والاحتراز ولا الي تأكيد التواتر
 بلا شبهة حصول المقصود دونها واما التسمية فالمشهور في مصنفه في حقيقته راجع على ما ذكر
 في كبريت كتب المتقدمين انما ليست في القرآن الا ما تواتر بعض اية من سورة النقل وان قولهم
 بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح في المصنف انما في اول السور
 اية من القرآن انزلت للمصنف في السور بدليل انما كتبت في المصاحف بخط القرآن فمما احتراز
 من السلف وعدم حرمان الصلوة ما انما هو المشبه في كون آية تامة وهو احتراز عما يجب ان ينقل
 انما هو على قصد التمسك والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد التلاوة والتكبر دون
 التلاوة وعدم تكبيره انما هو في القرآن في سورة النقل انما هو لكونه سورة في ذلك حيث
 يخرج كونها من القرآن في غير الوضوح اليه في الاشكال ومن هذا يمنع التكثير فان قيل فعلى
 المتأخرين هل سمي اختلاف بين التواترين قلنا نعم في غير آية تامة ذلك غير
 من السور كما ان قولنا في آية تامة انما هو كذا بان عدة آيات من سورة القرآن وعلى ما
 اية واحدة من القرآن كررت للمصنف والتبرك وليست بآية من سائر السور وهاهنا تكررها
 في اول السور لانها تكرر في ذلك وتكرر في ذلك بخلاف ما اخذ به في المصنف آيات مكررة
 مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه بقدر تواترها او جودها في المصنف
 المناسب لوقوع الاصول فيكون المراد بانقل بين وقتي المصاحف هو ما ينقل الكل والبعض
 الا انه ان اتى على عدمه يدخل في الخلاف او الكثرة في القرآن ولا يسمي قرآنا في عرف

وهو ليس من نزول لانه كلام
 وهو واقع في بيان الكلام

الشرع

الشرع وان خص بالكلام انما خرج بعضه ليس بكلام تام مع انه سمي قرآنا ويحكم من حيث
 وتلاوته على القلب وعلى ما دل عليه سائر كلام المصنف المراد بانقل جميع ما نقل لانه بعد تواترها
 في المصنف لا ينفك الكل ولا يروى في الاية لانه مناسب غرض الا بصري فان قيل فالكاتب
 بالحق الثاني هل يسمي نفسه بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو
 حقيقة في الكل فان قيل فبعدم عموم التسمية قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة
 في البعض كما هو حقيقة في الكل فالتسمية في البعض كما انه حقيقة في الكل
 موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة فيكون عمله على الكل والبعض في عموم
 التسمية بل هو موضوع مارة لكل خاصة ومارة لما يقع الكل والبعض في الكلام المنقول
 في المصنف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم
 التسمية في شي **وقال** فان اقام الجواب بتوقف على هذا يعني ان جعل التوراة المذكورة
 لفظ الكتاب او القرآن ونحو ذلك عن سائر الكتب او الكلام لا يوجب في معرفة المصنف الاكتفاء
 بالعرف او الاشارة او نحو ذلك ولا يلزم الدوران جعل تواترها في الكتاب والقرآن
 فلا بد من معرفة ما به المصنف وهي موقوفة على معرفة ما به القرآن ضرورة انه لا معنى له الا
 في القرآن فيلزم الدوران لا يقال فالمراد بانما يلزم اذا جعل تواترها في القرآن دون الكتاب
 لانما نزل ما به الكتاب في بعض ما به القرآن كما مر من انما اسمان لشي واحد فتوقف المصنف
 على ما به القرآن فتوقف على ما به الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصنف بما جمع فيه الوحي المنقول
 لا بد من الدوران لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصنف مخرج ما به ليس تواترها
 بما به سوا عرفت الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدوران بين الصورتين
 ثم قال واما يلزم الدوران انما يتوقف ما به القرآن اشارة الى ان ما به الكتاب في آية
 القرآن فذكرها مع ما مضى عن الاخر فان قيل في تفسير المصنف بما جمع فيه الصياح مطلقا على ما هو
 موضوع اللغة ويخرج من نسخ التلاوة عن التوراة بقدر تواترها وقلنا قد ورد في الط
 الى النبي وعن النبي الى النبي في التوراة فان قيل تواتر الاية في التوراة فانما هو
 لعدم عموم الكلام الصادر عن النبي وعلى كل بعض ومعرفة المصنف انما يتوقف على القرآن

الاقتضا في موضع التفسير فيه وقد روي عن
 امره في ذلك في بعض الاماكن
 بين من قال بان لفظه في التوراة
 من جهة التسمية بغيره بحيث لا يفرق
 ولا يفرق بين الاية في التوراة
 او في القرآن فيكون في ذلك
 فلو وضع كل واحد من المصنفين
 الاية في القرآن فيكون في ذلك
 المصنفين في التوراة وما به من
 لا يبعد التوراة في التوراة
 وقلنا

بجمع الشخص وهو معلوم معهود بين الناس بخطوته وتدارسونه لا يشبه علمهم فلا
 قلنا لو سلم معرفة الجميع الشخصي بحقيقة بدون معرفة المفهوم الكلي فبني الكلام المصنف على
 ان التعريف الشخصي بدون المفهوم الكلي **وهو** بل تشخصه الى تميزه بخواصه فان كل ما
 يطلبه لا يميز الشيء بما يخصه شخصاً كان او غيره **وهو** بطلان على الكلام الازلي كما في قوله
 التو ان كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث ومنه فدية متبينة للمسكوت والاف ليست من
 جنس الحروف والاصوات لا تختص الى الامر والزهى والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحاضر
 والاستقبال لا حسب العلاقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام المنطقي
 الى ان التو ان من الاصوات والحروف الثابتة كما لها يسمى كلام الله والتو ان معناه
 عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لا كانت في نظر المصنف منوطاً بالكلام
 المنطقي دون الازلي جعل التو ان اسما واعتبره في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال
 التميز يحصل بذكر الفعل فلا حاجة الى باقي التو ولا نأقول التعريف وان كان للتمييز
 لا بد وان باوي الموقوف فذكر باقي التو وتخصيص الامة **وهو** على ان الشخصي لا يجد لان معرفة
 لا تحصل لا بتعيين شخصية بالانارة او نحو ما كان يعبر عنه باسم العلم ولا لا يميز ذلك
 لان غايته اطلاق الاسم وهو ما يستعمل على مقومات الشيء دون شخصاته ولما قيل ان يقول
 ان الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يجد ما يميزه معرفة الامة
 لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الامة لا يفتقر لاننا نقول لو سلم ذلك لم يجر
 التو ان مركب اعتباري لا يحتاج الى حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في شخصته من
 الكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يفتقر الشخصي
 فلم يميز التميز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها الوضيات ايضا لم يجر دوام
 صدقها لا مكان زوالها فلا يكون هذا وصف نظري لان ذكر معها الوضيات الشخصية
 وعند زوالها يزول المجد واما ايضا في ذلك الشخصي فلا يفتقر عدم صدق الحد بل يجب والحق
 ان الشخصي يمكن ان يجد ما يميزه من جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يميزه شخصته
 بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثير من بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالانارة لا بغير



وهو على ان الحق هذا وهو ان التو ان عبارة عن هذا التو ان الشخص الذي لا يشك في حقيقة
 المتكلمين للقطع بان ما تراه كل واحد منا هو التو ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بان
 جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخصي الناجم عن جبريل عليه السلام لكان
 هذا ما لا يخلو من ضرورة ان الاعراض تشخص الى ما يفقد ويقتضي الحال وكذا الكلام ولا الكلام
 في كل كتاب او شئ من الامة فان اسم ذلك التو ان الشخص سواء في قوله او غيره او غيرهما
 واذا اختلفت فالعلم ايضا من هذا القبيل فلو كان عبارة عن التو ان الشخص سواء علمها زيد
 او عمرو فالعلم في جميع ذلك هو الوحدة في غير الحال فعلى هذا التعريف الحق وهو ان التو ان ليس
 اسما لشخصي بل هو التو ان بان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يميز
 ما يميز احد التو ان الشخصي لا يميز الحد لانه لا يمكن معرفة الا بالانارة ونحو ما قلنا
 التو ان لا يميز الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقة الامة بواحد من اوله الى وقال هو هذا الكلام
 بهذا الترتيب فانما ان يكون اصطلاحا على تسبب مثل التو ان الذي لا يفتقر ولا يفتقر
 الى ان خصا والكلمة بالانارة لا يفتقر معرفة حقيقة الا بالانارة الى التو ان في اوله التو
 ولا يخفى ان الكلام في تعريف الشخصية واما اذا قصد التميز فهو كمن بان يقال التو ان هو مجموع التو ان بين
 وفي المصاحف قوله انما كانا نكلمه في الكتاب الذي صنفه جبرائيل في تفسير التو ان ونحو
 علم حيث فيه من احوال الكلام او بالانارة **وهو** فان الاعراض تميز الى ما يفتقر بواسطة الشخص
 هذا لا يمكن تعدد ما لا يفتقر الى حال قول امر التيسر فتبينك في ذلك يجب ونزل الى ان
 التقيد فانه بواسطة شخصته من ان التو ان الشخص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة
 الى صفة بالحركات والصفات بل قد لا يمكن تعدد الا بفتقر والملائمة حتى اذا انصرفت
 الى الشخص اللائقة ايضا بغير شخصه حقيقة لا يفتقر اصلا فالصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا
 الذات شخصيا قبل ان يضاف اليه الشخصي الى بغير شخصه حقيقة **وهو** وقد عرف ابن الجايب
 مع خطا تعريفه الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة في جنت في البلاغة والفتا
 وعلى التعريف لزم الدور معناه لانه لا يفتقر معرفة مفهوم السورة على معرفة التو ان بل هو
 بعض مترجم اوله واخره فوفاها من كلام منزل وانما كان او غيره بغيره بغيره من الوجود

مماثلة له لا عينية

ولما احتج الى قوله سورة منه اي في ذلك الكلام المنزل فانهم **روى** ونور بالحيات اي بالاشياء
 واحوال المتعلقة باقارة المعاني وانبات الاحكام فالكلام في قوله خارج عن ذلك والمراد
 بالحيات المتعلقة باقارة المعاني ما لم يرتبط بها فاقارة الاحكام وليست في علم العربة مستوفى
 كالحصول والعموم والاشراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتكثير وغير ذلك
 من حيث العربة وان تعلقت باقارة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق باقارة الكتاب المعنى
 وبما يقع الكتاب وغيره لا ما ينزل وكذلك المباحث المروية في الباب الاول والثاني ايضا
 ولهذا قيل كان حقا ان يؤخذ عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا
 كانت مباحث النظم في القبح والفساد فذكر عليه **روى** لما كان القرآن بربان للنظم الدال على
 المعنى بالوضع لا بالمدح وضع للمعنى واستعمل فيه ودلالة على فتيمة النظم بالنسبة الى معناه ان كان
 باعتبار وضعه في الاول وان كان باعتبار استعماله في الثاني وان كان باعتبار
 دلالة عليه فان اعتبر فيه النظم والخطا فهو الثاني والا فله الرابع وجعل في الاسلام هذه
 الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام التي رجع من التسميات الثلاث الاول ما هو صفة
 للنظم واما الاقسام التي رجع من النظم الاربع فبما تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
 وبالادلة وبالاقضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والنبات بالادلة وبالاقضاء
 وتارة الوقوف بعبارة النص والاشارة ودلالة واقتضاء وذكر في تفسيره ما هو صفة المعنى
 كانت بالنظم مقصودا او غير مقصود والنبات بمعنى النظم والنبات تارة على النص شرط
 لصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التسميات الاربع اقسام للمعنى والبراهين للنظم وبعضهم الى ان الدلالة
 والاقضاء اقسام للمعنى والبراهين للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام للنظم بالنسبة
 الى المعنى اخذنا بالاصل وميلنا الى الضبط فاقسام التسميات الاربع هو الدال بطريق العبارة
 والاشارة والدلالة والاقضاء وعدم الالتفات الى العبارة واختلافها من راب
 المشايخ وعلى ما ذكر في تفسير النظم بالنسبة الى المعنى يحل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو
 النظم والمعنى جميعا وادوا ان النظم الدال على المعنى للنظم بان كونه مذكورا في المصاحف منقولا
 بالتواتر صفة للنظم الدال على المعنى بالجميع النظم والمعنى وكذا الالفاظ التي يتعلق بالعبارة وفي القصاصات

الراجعة الى النظم باعتبار اعادة المعنى فانه اذا قصدت تأويل المعاني بالتركيب حدثت
 انواع مختلفة تقتضي اعتبارا كسببات وفصوص مباحث في النظم فان رعت على ما ينبغي
 بتدريس الطائفة صلا الكلام بعبارة واذا يقع في ذلك صلا ينبغي معارضته صلا بغيره فالايجاز للنظم
 باعتبار اعادة المعنى لاصحة للنظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن منه ايضا محذور لان الاطلاق
 عليه خارج عن طرق البشر كائن ان تفسر الناحية او قارة العلم والارباب ان هذا ايضا
 من اعيان النظم بانه يحل من المعاني ما لا يحل كلام آخر ومقصودنا ان يخرج من هذا النظم
 والمعنى جميعا فوضع التسميات التي هي من قولنا في حقيقته رجع بجوار الوفاء الفارسية في الصلوة ان
 ان القرآن عند اسم المعنى خاصة **روى** المراد من النظم بها النظم لا يقال النظم على ما تفسره المحققون
 هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني فانه لا يلائم على وفق ما يقتضيه العقل لا في الالفاظ
 في النظم وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل
 في كتابك من ذكرى جيب نيك فاجيب من ذكرى كان لفظا لا نظما لانما ينزل به بطلان في
 هذا المقام على المنزلة حيث ينقسم الى الخاص والعام والمنشرك ونحو ذلك فالمراد به النظم
 لا غير العلم الا ان يقال المراد بابن النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمرواة
 والالفاظ الواقعة فيه لاصحة للنظم في الالفاظ الموصوف بالخاص والعام والمنشرك ونحو ذلك
 عرفنا هو النظم دون النظم فان قيل كما ان النظم يطلع على الرمي فكذا النظم على الشعور
 فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جميع الالفاظ في السلك ومنه نظم الشعر والالفاظ
 حقيقة في الرمي ومنه النظم بمعنى الحكم فاقول النظم عبارة للادب والاشارة الى التسمية الحكم
 بالمراد **روى** بل لا يعتبر المعنى لان معنى النظم هو التسمية فالمعنى هو المقصود ولا يستحق في حاله ما جاء
 فخصص في اسقاط لزوم النظم وخصصه الاستسقاط لا يخص بالبعدر وذلك فبين لا يترتب منه
 من البدع وقد حكم بكلمة او اكثر غير ما ذكر ولا حيلة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يطلع
 بخواص التفسير اتفاقا وقيل من غير تعذر والاكثان مجتونا فبما روي او تروينا فيقول واما الكلام
 في ان ركن النظم لا يكون لازما فيجب ان يقال ان كان المعنى قواما بغيره عدم اعتبار
 النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين وفق المصاحف تواتر اعيان وان

صفحة ٤

وان لم يكن قرأنا بغيره فمضت قراءة القرآن في الصلوة قلنا انما العبارة الباسية
من انما النظم المتقيد بالنظم مرعيا متقولا في المصاحف تقديره وان لم يكن تخفيفا او حلا فربما
فانما انما ينسب من القرآن على وجه رب رعايته المعنى دون النظم بل لا يلزم له فان قيل في الا
بد منه في الآية طبع بين الحقيقة والحجاز او التوازن حقيقة في النظم العربي المتقيد بالحجاز في غيره قلنا
مضت جواز ان يراد الحقيقة ونسب الحكم في الحجاز بالقياس او دلالة النص فقط الى ان المعنى المعبر عنه
على ما سبق **وهو** في العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقبل اختلاف في التسمية
لا غير **وهو** لو اذابة اشارة الى انه لا يجوز الاختيار والملازمة على التواء بالناحية التي لا يمكن
بل لا ينظر ايضا فان قبل المتأخرين مما يجب بحجة التلاوة بالرواية بالناحية وبجزم غير المتأخرين
من معني كتب بالناحية فمضت النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا في كلامه
على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لتمام الركن
المقصود في المعنى **وهو** لكن الاصح انه يرجع الى قولها على ما روي في نسخة من ابي مريم من قال في الاسلام
رجع لان ما قاله في كتابه اسما ظاهر اجتناب وصف المنزل بالعربية وقال ابو اليسر بنده مستحكمة
لا يتبع لاحد ما قاله في حاشيته رجح وقد صنف الكوفي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت ببولس **وهو**
باعتبار وضعه ببيان التسميات الاربع اجمالا وفيه نظم ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور
لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ المعنى ثم استعماله في نظم ثم ظهور المعنى وخلافه من
اللفظ المستعمل بغيره وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل بغيره فظاهر
كان او حينا في الاسلام رجح تقدم التسميات باعتبار ظهور المعنى وخلافه من اللفظ على التسميات
باعتبار استعماله في المعنى فظهر الى ان التعريف في الكلام نزعان تعريف في اللفظ وتعريف في المعنى
والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كان له لو حفظ او لا المعنى ظهورا وخلفا ثم
استعمل اللفظ في المعنى فظهر الى ان المعنى ينسب بالتسميات الاول عند التسميات الثاني والعام
والمتشرك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الاثر وهو الخاص او على الاشتراك
بين الاثر وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو
المأول والآخر المتشرك والمضبوط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجميع المتشرك

وبالتسميات الثانية الى الحقيقة والحجاز والقصر والكتابة لا تستعمل في موضع حقيقة والآية
وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكأنه وبالنسبة الى اللفظ والنص
والمتشرك والحجاز الى المعاني لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل الثاني والاولان احتملان
كان ظهور معناه بغير صيغة فهو الظاهر والافانص وان لم يحتمل فان قيل النسخ في النسخ
وان لم ينسب فالحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وبطلاني او لغيره
فان احسن ادراكه بانما على قولين والافان كان البيان مرادفاه فهو على اللفظ والافان **وهو**
وبالتسميات الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الانقضاء
لان ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا لغير عبارة والافان اشارة وان لم يدل عليه بالنظم
فان دل عليه بالمعنى فهو الدلالة والافان انقضاء والحدود في ذلك هو الاستعمال الا ان هذا
وجه ضبط فان قلت فمضت الاسماء التسميات والاختلاف وهو متوقف في هذه الاسماء ضرورة
صحتها بعضها على البعض كما لا يخفى فقلت هذه تسميات متعددة باعتبار مختلفات فظاهر
التسميات والاختلاف بين جميعها فانها من بين الاسماء التي رجح في التسميات وهذا كما ينسب
الاسم مارة الى العرب والمشي وقلة في المعرفة والتكرار مع ان كلامنا ما اما معرب او مشي على انه
رجح الجميع انما ما قبله كلفي فيها الاختلاف بالجنسيات والاعتبارات كما في اقسامه
التسميات الاول فان لفظ اليهود مثلا عام من حيث بناءه وجميع افراد الباصرة ومتشرك
مربوب الوضع لباصرة وبغيره وكذا التسميات الثانية **وهو** وهذا قال في تخرجه الاسلام عن التسميات
الاول قوله في وجه النظم صيغة ونقطة قبيل الصيغة واللفظة متروكان والمقصود بتسميات النظم باقيا
معناه انه لا باعتبار التسميات والسامح والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان
الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وباعتبار تقدم بعض الحروف
على بعض واللفظة هي اللفظ الموضوع والاداء اسمها مادة اللفظ وهو حروفه بترتيب انضمام بعضها
الصيغة اليها والواضح كما عين حروف ضرب باراء المعنى المختص من حيث الهيئة باراء المعنى
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة بغيره كما عين وضع اللفظ وبغيره من التسميات
الثانية بقوله في وجه استعمال ذلك النظم وجهه في باب البيان اي في طرق استعمال

مما انه في الموضع يكون حقيقة او في غيره يكون مجازا وفي طرف ج بان النظم في بيان المعنى
واظهاره من حيث انه بطريق اللفظ يكون صريحا او بطريق الاستدلال يكون كتابا ومن
الكتاب يكون في وجهه البيان بذلك النظم اي في طرف اظهار المعنى ومما يرد عن الرابع
في موقفه وجهه الاخر في معنى المراد والبيان اي موقفه طرق اطلاق السامع على مراد الكلام
ومعاني الكلام بان يطلع عليه بطريق العبارة او الاشارة او غيرهما **والقسم الاول** اللفظ اللفظ اللفظ
اما ان يكون وضعه لكثيرا ولا اولاد اما ان يكون وضعه لكثيرا بوضع كثير ولا فان كان وضع
كثير فهو المشترك والافان ان يكون الكثير محصورا في عدد معين يجب دلالة اللفظ اولافان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستقفا بجمع ما يصلح له واحدا وذلك الكثير فهو العام والافان بجمع
الكثير وهو ان كان محصورا فهو خاص وان كان في وجهه يكون وضعه لواحد يخص او لثلاثة
او جسي ايضا فاما الخاص فينحصر اللفظ بهذا القسم في المشترك والعام والخاص والاسطر ينسب
فالشرك ما وضع لغير بوضع كثير ومعنى الكثير ما يتناول الوحدة لا ما يتناول القلة فبذلك
المشرك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للامام التي وضعت اولافان في الجنب ثم نقلت
الى المعاني العلمية لتاسس اولافان لتاسس على جميع الالفاظ المتقوية والالفاظ الموضوعة في اصطلاح
المعنى وفي اصطلاح آخر كالكثرة والفعل والدوران ونحو ذلك ولست في المشترك على
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضع واحد الكثير فيجوز مستغرق بجمع ما يصلح له فقول
وضعا واحدا بجمع المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد ومعنى واحد كالكثرة
لا في العين التي رتبة فهو عام مندرج تحت الحد والاخر ان يقال هذا التعريف في الالفاظ
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على سبيل فان قيل المراد بالاستدلال
اعني ان يكون على سبيل التناول كما في صيغ الجمع واسما في مثل الرجال والنوم او على سبيل البدل
كما في مثل من دخل واري اولافان كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلما في قول
في هذا العام التكرار المشبهة فانما تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل ليس بموضوعة
لكثير فلما لم يسم فانما يقع جوابا عن التكرار المزدرة دون الجمع التكرار فانما يستغرق الاحاد على
سبيل البدل عند التناول بين معانيه البضا والمراد بوضع الكثير الوضع لكل واحد من وجه

الكثير

الكثير ولا يمتنع كونه ودان الكثير وطرح ودان الكثير حيث يجمع يكون كل من الودان الكثير
نفس الموضع لا او جسيان من جزيئاته او جزيئا من اجزائه وهذا الاعتبار يندرج في المشترك والعام واسما
العدد وفان قيل يندرج في مثل زيد وعمر ورجل وقوس ايضا لانه موضع لكثير يجب الاشارة الى
العبارة الاجزاء المتفقة في الاسم كما في المائة فانما تسب جزيئات المعنى الواحد المتعددة يجب ذلك لكون
فان قيل التكرار المشبهة عامة ولم توضع لكثير فلما الوضع اعم من الشفوي واللفظي وقد ثبت من استعمال
للتكرار المشبهة ان الحكم من غير الكثير التكرار في اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم الذي لمعنى عدم التقي عن
الاحاد في الفرد وفي ججمع في اللفظ لا في التكرار وهذا مع الوضع اللفظي لذلك وكون عدمه مفعلا ضروريا
يعني ان اشتراط فرد به لا يمكن الا بتناول كل فرد لا بتناول ذلك لا بتناول التكرار المشبهة في الجواب والتعريف
للعام الحقيقي لا انما في الاما جاز كلف ولم يستعمل الا في وضعه في اللفظ الشفوي وهو فرد مهم وقد
صرح محققون من شراحي اصول ابن الحبيب بانما حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون
في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والافان الكثير الحقيقي محصور لا في اللفظ لا في المراد بغير المحصور
لا بد من تحت الضبط والحد باللفظ لا انما في كون لفظ السموات موضع الكثير محصور ولفظ الف
الف موضع الكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يتناول هذا العدد
مستدرك لان الاخر من اسما والاعداد حاصل بغير الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزيئات المائة لا ما ينضمها المائة من الاحاد لانما في قول ارا ما يصلح صلوح
اسم الكلي لجزيئاته او الكلي لاجزائه فانما في اللفظ مطابقة او تضاد وهذا الاعتبار صار صيغ الجمع واسما
واسما في مثل الرجال والنوم والاصطلاح والنوم بالنسبة الى الالفاظ مستغرفة لما يصلح له فقلت
في الحد وقول مستغرق من وضع صفة لفظ ومن استغراقه لما يصلح له تناوله لفظ يجب الدلالة والاول
بجمع من الكثير في العام عند خروا السلام وبعض المنافع من النظام جمع من السميات باعتبار المشترك
فيه سواء قصد الاستغراق او لا فاطرح التكرار عند عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما استرط
الاستغراق على ما هو احسن المختارين فاطرح التكرار يكون واسطر بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التفسير يكون المراد بالجمع التكرار في قول والا
بجمع من الكثير الذي يدل بانه غير مستغرق من حيث اللفظ بل هو في الدار رجال الا ان هذا هو الحق

الطلاق الذي وقع في الطلاق كان الواجب طهرين وبعضنا لا يفتي واما بغير ذلك لو كان
 الطهرين جميعا فخلع بين الزوجين وهو منع على ما سمي بطلاق طهرين على طهر سبعة
 مثلا وتوجب الجواب على ذكره ان الطهرين كان اسم الجمع فثبت ما ذكرنا سابقا
 وان لم يكن لزوم انقضاء العدة بطهر واحد بل قل ضرورة استعمال طهرين او اكثر
 باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسم الجمع لم يبين فرق بين الاول والثاني
 في صحة الاطلاق على البعض قبل انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث فمفروض على
 انقضاءه وليس كذلك فان قبل الطهر حاله مستمر لا ينقطع تحت العدة لا بانقضاءه بل بغير
 كسبه الا في المستمرة مثل النكاح والتعريف فانه لا ينصف بانقضاء العدة ولا عند انقضاءها
 وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم كونه طهرا واحدا فليست له الا بغير انقطاع
 العدة بطهر واحد واما بغير ذلك لو كان كل بعض من طهر واحد ولا بغيره عدم الفرق بين الاول
 والثاني بل الفرق في الاول فانه ينقطع بالخلع فيكون واحدا بخلاف البعض في الثاني
 فانه لا يكون طهرا واحدا فليست له الا المستمرة العدة كما توفى على استقامتها وتوفى
 على ابتداءها فانه كما لا ينفك اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جازا طلاق الطهر
 الواحد على البعض من الاول بحد الانقضاء الى الخلف جازا طلاقه على البعض من الثاني بحد الانقضاء
 من الخلف وان امتنع هذا امتنع وكذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن يدين البيا
قوله وقوله نعم فان طهرها ذكر في الاسلام من دفع العمل على ما في من ان الخلع طلاق لا يقع
 بقوله نعم الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما انتم انتم وان الطلاق بعد طهر مشروع
 على ما بينا في قوله نعم فان طهرها الا ان يكون الاول من هذا الباب ليس بطلاق فانه لا يقع
 على الثاني من غير انما تحققت في الاول وتحققت في الثاني مع ذكر الطلاق المعقب للربعة مرتين
 مرة بقوله والمطلقات يترصدن الى قوله ويجوز لهن اهن برودهن ومرة بقوله الطلاق
 مرتان فاما كبحر في ان الطهرين الشرعي تطليقة بعد تطليقة على الزوج دون الجمع كذا
 قبل نظر الى ظاهر عبارة المصنف وليس مستقيم لان قوله مع والمطلقات يترصدن الى قوله بيان
 لوجوب العدة وقوله نعم الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر

الطلاق الذي يقع في الطهرين يكون مائة على تعدد وتزويج
 تعدد حتى يكون قوله فان طهرها ما لا يثبت عليه بل هو جواب
 ان لا يترتب فيه الطلاق المذكور لا المذكور اي انه تعالى وذكر

الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق اي شيان بدليل قوله نعم فان طهرها اي بعد مرتين
 فانه صريح في انه اذا وقع الطهرين في طهرين ثم ذكر انقضاء العدة بقوله نعم فان طهرها اي بعد مرتين
 انما يكتم ان لا يثبتا الى الزوجان حدودا اي حرمات الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على
 الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اخذت به نفسها وفي تحصيل فعل المرأة في الانقضاء توفيق الزوج
 على ما سبق وهو الطلاق لا يقع معا جمعا في قوله ان لا يثبتا ثم خصصها بحدودها مع انما لا يخلو
 بالانقضاء لا بغير الزوج كان بيانها بطهرين ضرورة ان فعل الزوج هو الذي توفى بها بسن وهو
 الطلاق وكان هذا بياناً للزوج الطلاق اعني بغير طهرا وقال وهو الانقضاء وصار كما نص في
 بان فعل الزوج في الخلع وانقضاء المرأة طلاق لا يقع كما ذهب اليه ان وقع رجوعا وبغيره وان كان
 الصحيح منه انه طلاق لا يقع والابن ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو ان
 عبرة من الاسلام بترك العمل على ما في المصنف بالرباوة على الكتاب ثم قال فان طهرها اي بعد مرتين
 سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد طهرين على ما ذهب اليه في قوله
 التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسيط الكلام الاجمعي فان قيل اتصال العدة بقوله
 الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين وبطلان كلام المصنف ايضا حيث قال فان طهرها اي بعد
 المرتين فكيف يفسر قوله فلما حكم بالفسخ وانما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يخل لكم كلاما معترضا
 مستملا واما في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف
 وعامة المفسرين ودليله بيان النظم وهو ان الانقضاء منصرف الى الطلقتين والمصنف لا يخل لكم
 ان اخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يجز ما ان لا يثبتا حدودا فان خافا ذلك فلا اثم
 في الاخذ والانقضاء فلاف ولا اتصال بقوله الطلاق مرتان هو مع اتصاله بالانقضاء لا بغيره
 خارج عن الطلقتين فكان فان طهرها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وانما
 وبهذا يرفع اشكال ان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين على ما ذهب اليه في قوله
 نعم فان ختم ان لا يثبتا حدودا لانه الثاني لزوم ترجيح الطلاق بقوله فان طهرها ليرتب
 على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل بمنزلة رجوعها وذكر
 عقبه تعالى ليس من الخلع بل انما هو غير الخلع لا جناح في الانقضاء لكن يرد اشكال ان

احد جان لا يكون المداور في الطلاق حرثان هو الطلاق ايجبي على ما خرجوا لان الخلع طلاق
باين وانهما ان لا يبيع الترتيب بالابانة ان الخلع وان يخلع الصريح لان المالك هو الطلاق على مال
لا يخلع واجبي عن الاول بان كونه جعيا انما هو من غير عدم الاخذ ومن الثاني بان الابانة تزلت في الخلع
لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على المال من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون
بصيغة الخلع وفي غير انهم يبيعون الخلع لانه ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال في رسم ذلك
لم يخلع تزلت في انه طلاق وان يخلع صريح الطلاق فان تزلت في الابانة في الية يخلع في غير تقييد ولا ترتيب
والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثانية وجوب التخليل بعد اتميز يسبق الاقرار والطلاق
على المال الزيادة على الكتاب على ترك العمل بالثبوت في قوله تعالى فان طلقها قبل ان يمسها فليست
واجر المشهور على التمسك بالثبوت لا يخلع الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لا يخلع الترتيب
في الرجوع والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حدود العطف واعلم ان هذا الجواب متى على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى الترتيب الرجوع واما اذا كانت اشارة الى الطلقة الثانية على ما روينا
عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله في طلقها بيا نكاح التسريح على ما اذنت انه لا يبعد
الطلاقين من الاسكان بالرجعة او التسريح بالطلقة الثانية فان اذنت التسريح فلا يخلع من بعد
حتى تنكح زوجها غيره ومع الاول في الابانة على شريطة الطلاق عقيب الخلع **وروي** ان ينفق امقول لابي
بيتكم كما يخلع ما يحكم ارادة ان ينفق النكاح بالمدور ويجوز ان يكون بدلا من وراؤكم والابانة
هو الطلب بالبعد لا بالاجارة والنفقة لكونه غير مسافير والمراد بالبعد الصريح او لا يجب المدبرين
العقد الخامس راجع على ما يروى في الوطى **وروي** في الخلاف هنا في مسألة المفوضة من التوقيف هو
التسليم وترك المتابعة استعمل في النكاح بلامه او على ان لا مد له ما كان المفوضة التي كانت فيها
بلامه لا يخلع كالحلاف لان نكاحها غير متحقق في نفي نكاح بل المداور من المفوضة التي اذنت
لزوجها ان يزوجه من غير شبهة المداور على ان لا مد له ما تزوجه وقد روي المفوضة بفتح الواو
على ان الزوجي تزوجه بلامه وكذا الامة اذا تزوجهما سبدا بلامه **وروي** الباء والنظر خاص بفتح
انه حقيقة في الاضاح في جاز في غيره نرجح على الجواب على الاستدراك **وروي** قد روي ما روي في الشهور
ان الزوج حقيقة في القطع والاجاب ومنه الابانة قد علمنا ما اوجبنا على الزوجين في الاذواج

والامارة من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعدية بعض وعطف ما ملكت ابائهم على الاذواج مع
ان الثبات في حق من ليس بمقدرة في الشريعة ونزول الاصوليون الى ان الزوج لفظا خاص حقيقة في الزوجة
بدل غلبة استعماله شرعا لانه في النفقة الى قدر ما او توفى الزوجين ونفقة الى قدر ما او توفى
الى قدر ما ومنه الرافض للمساهمة المقدرة في جاز في غيره ونفعا لا تشارك وتعدية بعض بعضين معنى
الاجاب وقوله وما ملكت ابائهم معناه وما توفى عنهم فملك ابائهم على ان الزوجين يتابعين
الاجاب ولما كان هذا في ان الصريح الامة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الاجاب شرعا عدل الى
عن ذلك وتعال خص فرض المداور في نفقته بالثبوت وتجنبته ان اساء الفعل الى السائل حقيقة في
صدور الفعل على يكون لفظا من حيث استعماله على الاستدراك خاصة في ان منه المهر هو الترتيب
على ما هو وضع الاستدراك وهذا قد يفي من الا انه يثبت على كون الزوجين يتابعين الترتيب دون الاجاب
وروي وما مسئلة المهرم والقطع مع الضمان مما سئل ان خالت فريها التي في بيع ابا حنيفة روي
محتجا بان في زواج ابنة ترك العمل بالثبوت في قوله لا يخلع في قوله فلا يخلع لم يبعد حتى تنكح
زوجا غيره خاص في الغاية وانما الغاية في انفسها وما قبلها لانه اثبات ما بعد فوطى الزوج الثانية
يكون غاية للزوجة السابقة لا مبتدأ حل جديد وانما ثبت الحل بالسبب البين وهو كونهما زويت ادم
خالف عن الخواتم كما في الصوم ينهي حرمة الاكل والشرب بالبليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطى الزوج الثاني بهدم حكم ما معنى في مطلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا ثبتت الحرمة بها ولا
ولا بهدم ما روي في الثالث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء في زواج واحد في القول بانه
بهدم ما روي في الثالث ايضا كما هو ذهب ابي حنيفة روي بناء على ان وطى الزوج الثاني يثبت حل
جديد ترك العمل بالثبوت وهو جوابه ان المداور بالنكاح هو العقد بغير اضافة الى المرأة وان شرط الزوال
انما يثبت في المداورين وهو حديث العصبية حيث قال لا يخلع تزويجه في جعل الذوق غاية لعدم العود
فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المبتدأ للحل ويترتب عليه
السلام لمن اسد الحل والحل جعل الزوج الثاني محلا الى مبتدأ الحل فيكون الثالث يكون الزوج
الثاني متمم للحل السابق بالطريق الاول وتزويجه الثانية ان تزويجه الثاني وان رتبة فاقطعوا
ابرهما جاز في كسب كمال لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة

في القول بان القطع واجب ابطال العبرة النابتة لتمام قبل القطع من لا يجب الضمان بولا كونه كماله
كما هو محض اية حجة من ترك العمل بالخاص وجوابه ان انشاء الضمان ثبت بغيره فلو كان
الجزء المطلق في موهن العتبات ما يجب حتمه مع فالتساوي ان يكون الجانية واحدة على حقيقة
فالتساوي من ضرورة كون العترة التي هي قبل الجانية الى اسرع عند فعل القطع في بغيره كمال في
الجدد قطعا لا ينفذ كما لا ينفذ في المستلزمات اعتبارات سؤالا وهو با او ضا عنها في حقة
القطر **مسألة** حكم العام عند عامة الاشاعة الوقت في يوم وليلة عموم او خصوص وعند
الاشارة والخاص في الجرم بالخصوص كالأول في الجنس والصفة في الجمع والوقت في فرق ذلك وهو جرم
العلماء انما الحكم في جميع ما فيها من الافراد قطعا ويقين عرفت في الجوان وعامة المتأخرين
وقد عرفت جرمهم هو القتل والتكليف وهو محض ان في يوم وليلة عرفت في جرمهم في يوم
وجرم العمل دون الاعمال ويصح تخصيص العام من الكتاب بذكر الواحد والقبس واستدل على صحة
الوقت تارة ببيان ان مثل هذه الاشياء التي ادعى عمومها في كل ما في بيانه ان مشتركة
اما الاول فلان الاعمال في شئ من غير اولية لبعض ولا في كل واحد واجمعين لا ينفذ بيان القول
والاستدلال ان تكون كان الاستدلال لا يخرج اليه فله بعض وليس بعد ذلك في محله واما الثاني فلان
يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركين الواحد والكثير فلو كان
عطف على قوله لا اختلاف في الجمع فيكون وليا آخر على الاحمال ويجوز ان يكون عطف على قوله لا يخل
فيكون وليا على حساب الوقت والجواب عن الاول انه يخل على العمل اشارة الى من يخرج البعض بلا يخل
فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستدلال والاكتمال مناسب لانما كان واضح
بذلك اية البرية وعن الثالث ان الجاني راجع على الاشتراك في حقه لفظ بانه حقيقة في الكثير وان
الجمع جاز في الواحد مما اجمع عليه اية اللغة والمداو بالجمع معنا ما به صيغة الجمع كالأجمال واسم الجمع
كالناس وكان ابو سفيان واعده رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم اهدان برانية العام المبني بعد
الضيوف فلما دعا المردع رعب وندم وجعل يعجز بين مسود الوجوه عن الاصل على ان يكون المومنين
فهم الذين قال لهم الناس اي نعمين مسودان الناس اي اهل مكة فخرجوا الى الحبش كلى افعالهم **مسألة**
لانه المتيقن استدلال على المحض ان بانه لا يجوز اخلاء المظن من المعنى والواحد في الجنس والصفة

في الجمع

في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاصل فهو محض المداو وان اريد ما تفرقه فهو داخل في المداو فلو لم
يؤثر على التفسيرين بخلاف الكل فانه مشترك اذ ربما كان المداو والبعض والجواب اية اثبات
الصفة بالترجيح وهذا باطل ولرسم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح
يؤثر لتمام على وارجح مني على تقدير كون الجمع المشكوكا ما وعلى ان الاصل في جميع الكثرة ايضا
الاشارة على خلاف ما صرح به في دليل الاحمال **مسألة** لان العموم استدلال على الذهب في حقه بالمعقول
والاجماع اما المعقول فلان العموم معناه لا ينفذ الاكثر وليس الحاجة الى التبيين فلا بد من ان يوضح
لفظ الحكم العامة كالمشرك المعاني التي وضع لها الاشارة لظهورها والحاجة الى التبيين عنها فلو كان
ان يكون لفظ يدل على الجمع بالوضع لثبت كونه عاما وفي نظر لان المعنى الظاهر يستغنى عن الوضع
له خاصة بالحي والاشراك او في ذلك كخصوص الرواج والطعم التي اكتفى في التبيين بالاشارة
كراية السك على ان هذا انما هو الوضع بالقبس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاجماع
بالعمومات وشاع ذلك ووافقه غير كثير فان قيل فهم ذلك بالقرآن قلنا في هذا الباب يروى
الى ان لا يثبت لفظ مفهوم فلا يجوز ان يفهم بالقرآن فان التاكيد في التام ينفذ انما الوضع
بل اخذوا اكثر من تتبع محاور الاستعمال **مسألة** وحسنها ما اجمع بينهما وليا اية اخرى في قوله تعالى
وان تجمعوا بين الاختين عطف على العترة البتة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين
الاختين لا يحرم كما هو سبب مخفى الى الوطني فلان يوم وطلبا ملك الجاهل اوله فاعترض بان هذا
حينئذ لا يعارض النص السج لانه بطريق العبارة واجب بانه قد حقت في البيع الامة الجارية والاشارة
من الرضاة وانه المنكحة فلم يبق قطعا تعارض النص الجرم وان كان بطريق الدلالة فانما
المعنى الى ان يجرم الاختين وطلبا ملك اليه ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا
في معنى مصدر متوقف بالاشارة او الدام الى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح
او في الوطني بملك اليه **مسألة** في مقدار ما فيها وله الاثبات لان اولات الاحمال لا يشاءن الموت
عندنا زوجها في حاله والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يشاءن اول حال المطلقة
فقرره واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الى المطلقة بوضع الحمل لا يكون ما يحتاج وقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة في حاله باربعة اشهر وعشر الا يكون مرسوما **مسألة** لكن

في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاصل فهو محض المداو وان اريد ما تفرقه فهو داخل في المداو فلو لم يؤثر على التفسيرين بخلاف الكل فانه مشترك اذ ربما كان المداو والبعض والجواب اية اثبات

عند الثاني مع تدبير ان القائلين بان العام موجب لكل شيئا وادعوا ان من لم يثبت له ان قطعي
بمعنى انه لا يمكن تخصيصه احدا لا مضافا عن بعض تلك الزوايا الاولى بان كل عام يحمل تخصيصا لبعض
شايح به كبره من ان العام لا يخلو عن بعض الزوايا كقولهم ان اكل كل شيء يعلم وهو ما في السما
وما في الارض حتى صار بمنزلة المثال انما من عام الا قد خص من البعض وكذا يلاحظ على الاحتمال
وهذا بخلاف احتمال الثاني الذي لا يثبت شيئا مع ان من شايح تخصيص في العام من حيث ان احتمال
الذي في الثاني فان قيل بل لا يمكن لاحتمال الثاني ان يكون له وجود الزمنية المانعة عن اراة
الموضوع له ما هو في ثوب الثاني فقلنا احتمال الزمنية كان في احتمال الثاني وهو عام او لا قطع بعدم الزمنية
الانما وادعوا ان الثاني عند المعنى ان موجب العام قطعي استدلال على انبائه او لا وعلى بطلان ما ذهب
الي ان ثانيا واجاب عن شكنا انما الاول فلو ثبت ان اللغة اذا وضع لمعنى كانا المعنى لازما
ثانيا ذلك للفظ عند اطلاقه حتى يتقدم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللغة فكان لازما ثانيا
وقطعا حتى يتقدم دليل المخصوص كالتي صيرت مساهة قطعا حتى يتقدم دليل الثاني واما الثاني فلو ثبت ان
ارادة بعض مستينات العام من غير قرينة لا تدفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب
من الالفاظ العامة يحمل المخصوص فلا يستقيم ما ذهب اليه معون من العموم وعن الشرع لان عامة
خطابات الشرع عامة فلو جاز ان ارادة البعض من غير قرينة فلا يصح مناهم الاحكام بصيغة العموم ولا استثناء
من الحكم بغير جميع الجعدي من قال كل عبيد له فهو حر وهذا يؤول الى التباس على الال مع وكيفية الخ
فان قيل لما لم يكن استيعاب ليس في الواسع مستطابا لارادة الباطنة في حق العمل فقلنا العمل العموم
الذي لم يكتف به في حق العلم فلم يثبتنا الا على القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرفع
الامان قلنا لما كان التكتيف بوجوب الواسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعبه الارادة الباطنة
في حقنا لا على ولا على واثبت السبب الظاهر مقام الباطن بتفسيره وبني ما ذهب اليه من العموم الظاهر قطعا
وقد يقال ان العلم على القلب وهو الاصل والى غير الارادة الباطنة في حق التبعية وهو المعنى فاولا ان
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لا يستغنى عن الواحد والنباس ولان عدم اعتبارها في حق التبعية احتياط
وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبعية فلو ان التبعية مثبتت التبعية على انبات العمل
واما ان كانت وهو المطلوب ان من شك في الثاني فقد ذكره على وجه مستعجل للاباب عن استدلال القائلين به

تأمل ان الثاني لا يثبت شيئا مع ان من شايح تخصيص في العام من حيث ان احتمال
الذي في الثاني فان قيل بل لا يمكن لاحتمال الثاني ان يكون له وجود الزمنية المانعة عن اراة
الموضوع له ما هو في ثوب الثاني فقلنا احتمال الزمنية كان في احتمال الثاني وهو عام او لا قطع بعدم الزمنية
الانما وادعوا ان الثاني عند المعنى ان موجب العام قطعي استدلال على انبائه او لا وعلى بطلان ما ذهب
الي ان ثانيا واجاب عن شكنا انما الاول فلو ثبت ان اللغة اذا وضع لمعنى كانا المعنى لازما
ثانيا ذلك للفظ عند اطلاقه حتى يتقدم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللغة فكان لازما ثانيا
وقطعا حتى يتقدم دليل المخصوص كالتي صيرت مساهة قطعا حتى يتقدم دليل الثاني واما الثاني فلو ثبت ان
ارادة بعض مستينات العام من غير قرينة لا تدفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب
من الالفاظ العامة يحمل المخصوص فلا يستقيم ما ذهب اليه معون من العموم وعن الشرع لان عامة
خطابات الشرع عامة فلو جاز ان ارادة البعض من غير قرينة فلا يصح مناهم الاحكام بصيغة العموم ولا استثناء
من الحكم بغير جميع الجعدي من قال كل عبيد له فهو حر وهذا يؤول الى التباس على الال مع وكيفية الخ
فان قيل لما لم يكن استيعاب ليس في الواسع مستطابا لارادة الباطنة في حق العمل فقلنا العمل العموم
الذي لم يكتف به في حق العلم فلم يثبتنا الا على القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرفع
الامان قلنا لما كان التكتيف بوجوب الواسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعبه الارادة الباطنة
في حقنا لا على ولا على واثبت السبب الظاهر مقام الباطن بتفسيره وبني ما ذهب اليه من العموم الظاهر قطعا
وقد يقال ان العلم على القلب وهو الاصل والى غير الارادة الباطنة في حق التبعية وهو المعنى فاولا ان
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لا يستغنى عن الواحد والنباس ولان عدم اعتبارها في حق التبعية احتياط
وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبعية فلو ان التبعية مثبتت التبعية على انبات العمل
واما ان كانت وهو المطلوب ان من شك في الثاني فقد ذكره على وجه مستعجل للاباب عن استدلال القائلين به

بالمعنى

بالمعنى

بالمعنى في العموم بان كل واحد من مجموعهم انما ان ارد بان احتمال العام تخصيص مطلق الاحتمال
فقد لا يثبت التبع بالمتى المراد وهو عدم الاحتمال الثاني عن الدليل فلو ان يكون العام قطعا مع
بمعنى المخصوص احتمال لا يثبت عن الدليل كمال الثاني من قطعي مع احتمال الثاني في ذلك فلو ان يكون العام بكل
واجب عن بعض حكمه ولا يثبت في احتمال المخصوص اصلا كما يركب الى من في مثل جانيه زيد نفسه او غيره
احتمال الثاني بان يثبت في المخصوص انما ان ارد بان احتمال تخصيص احدا لا مضافا عن بعض الدليل فلو منع
وقوله ان تخصيص شايح في غير دليل الاحتمال قلنا لان ان تخصيص الذي يثبت الشبهة والاحتمال
شايح في غير في غاية الغلظة لانه ان يكون كلاما مستقلا يحصل بالعام على ما سأل في وجه نظر لان مراد
العموم بالتخصيص قصر العام على بعض السببات سواء كان بغير مستقلا او مستقلا موصول او متفرقا ولا يثبت
في شبيهه وكثيره بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق التخصيص على ما يكون بغير مستقلا او بالمتقلا
المتفرقا قلنا ان يقول قصر العام على بعض السببات شايح في بعض ان اكثر العبارات مخصصة على بعض
فقد ثبت الشبهة في تناول الحكم في افراد العام سواء طردت مخصص ام لا وبعبارة اخرى على احتمال
الاقتضا على البعض فلا يكون قطعا والمقصود ان مراد المخصص شايح في العام فلو ثبت
الشبهة في تناول الجميع ما بقي التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص من البعض فلا يكون قطعا
ولهذا قال لان ان تخصيص الذي يثبت الشبهة في العام شايح ملازمة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص
اي التخصيص على البعض شايح كغير العبارات بالزوايا المخصصة فثبتت الشبهة بالبعضية في كل عام فيصير
قطعا في الجميع ومع لا يثبت المطلوب الا على اصلا ولا يكون لقوله ملازمة معني ثم لا يخفى ان قوله
وان كان التخصيص بالكلام فان كان متراجعا لان ان تخصيص لا يستقيم الا ان يرد بالتخصيص الاول
ما اراده المخصص لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الا خص وقوله ملازمة وان لم يكن مخصصا
في كلام المخصص الا ان مراد من ان قوله العام عن تخصيصه في حق هذه الزمنية على ما استدلنا عليه فقلنا
صريح في المنع فاذا ثبت انه ان يكون العام قطعا عندنا خلافا لثاني رجع فان تعارض الثاني
والعام بان يدل احد على ثبوت حكم والاخر على انشائه فاما ان يثبتنا ان احد ما عن الآخر ولا
فان لم يثبت على التناقض وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ما في ثابته متراجعا والاخر
منه فالثاني وانما يثبتنا بالجزا لان احتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا

بالمعنى

بالمعنى

لأنها متناهية في المعاني فقلت في موضع يخص العام بالخاص لا في كل شيء بل في كل ما يشبه
حكم المعارض وعندنا ثبت حكم المعارض في الشرط الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في الشرط الذي
تناوله العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وبسبب حكم المعارض المتعين عند الجدل بالخاص من
ذلك فوسعه والذين يتوحدون حكمه فوسعه واولات الاحمال على رأيي على رضى الله عنه ثبت حكم
المعارض في الخاص المتوحد فيها زوجهما لا في الخاص المطلقة او لا يتناوله الا في ولا في غير الخاص
المتوحد فيها زوجهما او لا يتناوله الا في فان قيل كل من الاليتين عام فكذا الخاص بالخاص معنا
الخاص بالنسبة الى العام بان تناوله بعض افرادها لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناوله
آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كانه الحال او غير متناوله فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في التعلق
الكافين ولا تتناول اهل الذمة وان علم السامع فاما في الخارجا العام والخاص فعلى الاول العام ما سيج
لغنى عن وجه الثاني الخاص يخص للعام ان كان موصولا به وما سيج في قدر متناوله ان كان مترافعا
كانه الاليتين على رأي ابن مسعود رضى الله عنه فان قوسه واولات الاحمال مترافعة على قوسه والذين
يتوحدون في حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون متناولا لآخر العام على الخاص وهكذا يكون ما في التوحد
والذين يتوحدون في حيث هو على المتوحد فيها زوجهما فان قلت انتساع الخاص بالعام الثاني فيبقى ايضا
البحر متناولا ولا لان ذلك الخاص يجوز ان يتناوله افراد الاليتين ولما العام فلا يشيخ في حيث كان في
معالي والذين يتوحدون في حيث هو على الخاص فقلت هو من حيث لا يشيخ يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
حيث تناوله بعض افراد العام فالخاص المتقدم شيوخ بالعام في حيث كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التعبد وانما يحتاج الى ذلك انما عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله على
المتأخر وغيره **و** حتى لا يكون توزيع على جعل الخاص المتراخي متناولا لخصصا بين يكون العام فاما انما
الخاص تطبق لا طبعا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيج ان شاء الله تعالى **و** فصل في
على بعض ما تناوله من تخصيص عند ان معينة واما عند الطبيعة فيتم تخصيص وهو انما ان يكون بغير مستطاع او بغير
والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخر متناولا فاستثناء والا فان كان بان وما يرد في جود
متوحد في شرط والا فان كان باله واما بغير معناه ففائدة والافضلة كونه في الغم البينة زكوة او غير
موجبا في التوحد اكثر من تعلم انه يخص في الاربعة وانما في تخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او القصد

او المعادة او نقصان بعض الافراد او بزيادة وقدر غير المتناهي كلامه تعين بغير الكلام ولا يكون ما
يشبهه لا يقال انه غير متناهل للشرط المتقدم على الجواز والاستثناء المتقدم على المتناهي من جوان دخلت الزا
فان طلق واجازة الا بزيادة احد تعلفها بما في الكلام لا بغيره ولا بغيره بل على ما لا يكون رجلا او
جاءل والمستثنى من ليس زيدا ولا يكون زيدا لان كلامه عام لا يتناول الزا بغير الكلام عام هو مقدم
في الاعتبار سواء تقدم في الذكر واخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه وتعيينه
وتقصيره على بعضه سواء المراد بالكلام الغير التام كالابن المفقود لو ذكر متوفى والحق الرضوية والاستثناء
بغيره ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك احتياجا الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للشرط الا بغيره بل على
وتعيينه عن البعض وهذا قول بغيره من الضمة والشرط بغيره من المذهب قلت بل المراد هنا ان يدل على الحكم
في البعض ولا يدل في البعض الا في المتناهي ولا انما هي لو ثبت ثبت بدل آخر ولو انما انما انما بالعدم الا في
وهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط المتقصر على بعض المتناهي غير متناهي في حيث
وعندنا في حيث هو مجموع الشرط والبراءة كلام واحد موجب الحكم على تقدير وسكت عن سائر التاثيرات
ان مجرد الجواز لا يترتب انما انما انما طلق وليس هذا من المذهب بل على جميع التاثيرات والشرط تعلفها وتقصيرها على البعض
كما هو مذهب السامع ومع وهو ان لا الشرط لا في الكلام الحكم على جميع المتناهي في حيث هو على ما بشرط لم يقد
ذلك فكذا تقصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيج فان قلت جعل المتناهي من غير
بين المتراخي وغيره وقدر بين ان المتراخي من حيث لا يخصص فكذا يخصص في طلق على ما بناه والشيخ فلان
بعدم المتراخي ولهذا بناه الشيخ في تخصيصه وقد طلق على ما بناه وهو المتعبد بعدم المتراخي والقول بان
ان تخصيصه لا يطبق الا على غير المتراخي موجب بطلان كلام التوحد في كثير من المواضع من تخصيصه الكفاية
والاجماع وتخصيص بعض الابات ببعض مع المتراخي **و** اما المتناهي في حيث هو لان المدرك على
هو ان لا يكون وكذا واما ان ليس بغير ذلك فاما بغيره بالمتناهي في حيث هو وادبت من كل شيء
رد على من زعم ان تخصيصه لا يجري في الجزا كالتشريح **و** اما العادة فلو قلت لا ياكل رأس فالرأس
وان كان مستحيا عرفا في كل رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مدان ولا يرضى في عادة
رأس العصفور والجزا فيخص بما يكون متعارفا ان ليس في التاثير وبيع مشوبا وباعتبار اختلاف
العواد بحسب الزمن والاكلة فخصه ابو حنيفة ربح او لا رأس البقر والغنم والابل وما يارب

العلم والبرهان وما يراس العلم خاصة وبشيء مشترك بين اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع
أزاده بل يختلف بألفه والصفة كالمركب في الفقه والكاتب أو بالاولوية أو بالنقدم وانما الفرق
في الواجب والممكن بشيء مشترك لانه ينسلك الناطق انه من قبل المنسك اذا التزم على معنى ما وضع
لمعنى واحد يستوي في الافراد فلو كان كل ممكن في وجوده لا ينفصل في المكاتب لخصائص المكاتب لانه
يملك رتبة لا يراعى كون اهل بحاسب ولا يملك المولى استكسبه ولا يملك المكاتبه بخلاف
المدر واما الاول فان قيل فكيف يتبادر الكفاية بالمكاتب دون المدر واما الاول فلان ذلك
باعتبار الرق وهو المكاتب كامل لانه عند ما يبنى عليه درج والمكاتبه حقيقة للفتحة وانما اطر الكف
انما هو بقدر ما يقع في الخبر وهو حاصل بخلاف المدر واما الاول فان الرق فيها ناقص لان ما ثبت فيها
من جهة الحق لا يحتمل التفتيح ولو خلت لا ياكل فأكبره ولا ينفذ لم يثبت باكل العنب والاربع والاربع
عند اية حقيقة ربح لان كلامها وان كان فأكبره فأكبره وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على الشك الى التفتيح
والفتح وهو الغلبة وقوام البدن به هذه الزيادة تخصص معنى مطلق الفاكهة **وهو** في غير المستقل
اختصاصا في العام الذي اخرج منه البعض بل هو في البعض حقيقة في الباطن ام يجازيها فيكون على ان
يجازيها في الحقيقة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كانت الباطن غير متضمنة الى كثره بعينه العلم
بندرها والاحتياز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كانت بغير مستقل من شرط او صفة او اشتراط
او غاية وجاز ان كان مستقل فمستقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او اشتراط
لا صفة او غاية وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة او اشتراط او غاية وقيل حقيقة ان
لفظي اتصل وانفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تبادر جاز في الاتصال عليه وانما المصداق ان
اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصفة العام حقيقة في الباطن وان كان مستقل فهي في الباطن جاز
من حيث الاتصال عليه حقيقة من حيث التبادر لا اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض
باستثناء او صفة او بشرط او غاية موضوع لبيان مثلا اذا قال عبده احراما لا فاعليه يخرج منه
سالم موضوع لبيان ونسب لفظ لانه ان اراد الوضع التفتيح معنى انه وضع هذا اللفظ لجميع عند الاطلاق
ولبيان عند اقرانه بالاستثناء وكونه فهو ممنوع والا كان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان
منه تبادر الجميع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع التفتيح معنى انه ثبت

مع الرافض انما اذا ثبت بالاستثناء وكونه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يفسر بها حقيقة لان الجازي ايضا
كذلك على ما يبيح وقد مر في فصل الاستثناء بان اللاحقين الى المستثنى من مستثنى في الباقي والاستثناء
قوله على ذلك فاعلم بان جازي في هذا الموضع على ما يبيح جازي في هذا الموضع التفتيح فيكون بغير
قائده والذات على ان كل لفظ يكون كجانب كذا فهو معين للدلالة بغير معنى يخصص بهم من بواسطته
مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او باء مفتوح ما قبلها وكون مكررة فهو لزوم من مكررة على ما يبيح
بمنه العلامة وكل اسم غير ال نحو رجال وسلمين وسلمات فهو طرح من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف
بالعلم فهو طرح ككلمات السبب لا غير ذلك وشي من باب الحقيقة فمعرفة الموضوعات الشخصية باعتبارها بالكثر
لجانب من هذا التفتيح كالمعنى والجمع والمصنوع والشوب وعادة الاعمال والسمات والكميات والمجملات كل
ما يكون دلالة على المعنى بالهبة وقد يكون بغير قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بغير معنى فهو
عند الزيادة المانعة عن اعادة ذلك المعنى متعين لا يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال على معنى فانه
منه بواسطة الزيادة لا بواسطة هذا المعنى من الرافض جازا استعمال اللفظ في المعنى الجازي
كانت دلالة عليه وفهم من عند قيام الزيادة بالما وتبادر الجازي وزه المعنى الاصل فالوضع عند الاطلاق
بما هو معين اللفظ للدلالة على معنى متين سواء كان ذلك المعنى بان يوزن اللفظ بعينه بالعين او بغيره
في السادة الدالة على معنى معين وهو المراد بالوضع انما هو في توفيق حقيقة الجازي وسهل الوضع التفتيح
والسم الاول من التفتيح لفظا اسوده على كون ركب الاسود فم حيث قصد به التفتيح مستثنى في غيره وضع
ومن حيث قصد به التفتيح مستثنى في موضوعه فليست بربا ما الثاني فلان موضوع لكل فاعلم ان اخرج منه البعض
بشيء مستثنى في الباقي وهو غير الموضوع لفيكون جازا من حيث الاقتصار على البعض الا ان يشاء دل الباطن
كما كان يتبادر لعل تخصيص لم يتغير التبادر وانما طرأ عدم اعادة البعض وهو لا يوجب بغير صفة
التبادر لبيان فيكون حقيقة من هذه الحقيقة وسيجي في فصل الجازي ان اللفظ الواحد في حيث بالنسبة
الى المعنى الواحد يكون حقيقة وجازا باعتبار حقيقتين وفي نظر لان ذلك انما هو باعتبار صفتين
واما كسب وضع واحد فذلك المعنى انما هو الموضوع لفيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون جازا
فم لو كانت صفة التفتيح موضوعا لكل والبعض بالاشتراك كانت عند استثناءها في الباقي جازا
من حيث الوضع لكل ومقتضى حيث الوضع لبعض الما ان التفتيح انما هو موضوع للاستثناء

حيث انما من غير بيان فلا يثبت بعضه لانه ترجح من غيره فيكون في نظرنا اولاً فلا تذكروا
انما يصح في خصوص الجهرل اما في المعلوم فعدم الرجحان من غير ما ذكرنا في خصوص من غير
او اخرج من المأية عشرة تعين التسون واذا اخرج عشرة تعين التمانون واذا اخرج
من التسون اهل المأية تعين غيره وانما تبا فلان الدليل المذكور على تميزه فانه لا يدل على
فكن الشبهة بل يدل على ان لا يثبت العام حجة اصلاً ولا يصح محله في قولنا على البيان وخاصة ترجحه
ان الماداة لا يثبت عدم معين منها على سبيل القطع بل ان كان لخصوص محله لا لا يخرج شيء
منها وان كان معلوماً بترجيح محله ما ورا لخصوص كنهه فلا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالبيان
فعلنا يكون قوله لانه ترجح من غيره في خصوص بصورة الجهرل **والله** في خصوصه يعني لما بين العام
بعد تخصيصه قطعياً جائز في العام بعد تخصيصه من الكتاب والمؤثر معلوماً كان لخصوص من لا
ان يخصص خبر الواحد والقياس اجماعاً ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضاً له الواحد حتى يرجح خبره منه على القياس وكذلك
خبر الاكل تاساً في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيها ورا لخصوصها هو مع شك في اصلها واحتمال
يخرج ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه غير
تدفع غلط الراوي او يولد عن الكذب الصدق الى كذب فلا يصلح القياس معارضاً له وقد يستدل
بجواز تخصيصه بالعام بالقياس على ان تخصيصه لا يجب ان يكون معارضاً للقطع بخلاف القياس عن
الكتاب وليس يبرهن لان القياس مقلد لا مثبت فاحتمال الحقيقة هو النص المنبسط في العلم في الاول
ولا يعلم تاريخه بطريق القطع **والله** لكن لا يستطاع الاجتهاد لان لخصوص شية السامع فيصنف لانه
كلام مبتدأ منزه من شبهة الحكم وان لم يتقدم العام وشية الاشياء بحكمه لان حكمه بيان اتيان
الحكم فيها ولا لخصوص وعدم زهول لخصوص تحت حكم العام لانه الحكم على لخصوص احد ثبوت قد
مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تروى بين الشبهة ان يثبت بها وبوجه خطا في كل
منها ولا يسلط احد منهما بالكتابة فالخصوص ان كان محله لا يمتد ولا لا يجرى على غير السامع في
جهة استتال الاستطاعة بوجه ولا يجرى جهالة الى العام كالسامع الجهرل ومن جهة عدم
استتال لوجه جهالة العام وسقوط الاجتهاد بل يجرى جهالة الى كنهه الاستتال الجهرل فوقع الشك

شاه

في سقوط العام وقد كان ثابتاً بينين فلا يبرهن بانك من يمكن في شبهة جهالة فثبت زوال
البيان فوجب العمل دون العلم وان كان معلوماً في جهة استتال لا يصح تعديله كما هو الاصل في النصوص
الاستتال فوجب جهالة فيما في تحت العام اذ لا يبرهن انه لم يخرج بالقياس ينشئ ان يستطاع العام ومن
جهة عدم استتال لا يصح تعديله ما هو موجب البيان كما لا يصح تعديله الاستتال لانه ليس بقدر استتال بل يبرهن
وصف قائم بصدر الكلام والى على عدم زهول المستثنى في حكم المستثنى من عدمه لا يعقل فيكون ما ورا
الخصوص معلوماً فيجب ان يثبت العام بحاله فوقع الشك في عدم حجة العام فلا يسلط حجة التباينة معين
بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجه دون وجه فوجب العمل دون العلم فالى اصل ان لخصوص
الجهرل باقياً الصيغة لا يسلط العام وباقياً الحكم بطلان العلم بالمعكس فيجب الشك في بطلانه وانك
لا تخرج اصل الشبهة بل وصفه **والله** لا يبرهن بغيره لما كان معنى سقوط لخصوص الجهرل للشبهة الاول انه شبهة
بالسامع يستطاع كاستطاع السامع الجهرل ومنه ايجاب جهالة العام للشبهة الثانية انه شبهة بالاستتال فوجب
ذلك كما وجبه الاستتال ومنه عدم صحة تعديله لخصوص العلم للشبهة الثانية انه شبهة بالاستتال لا يصح
تعديله كما لا يصح تعديله الاستتال وكان الباقي الى الوهم في قوله فثبت الاول يصح تعديله انه شبهة
بالسامع يصح تعديله كما يصح تعديله الثاني فوقع ذلك الوهم لان السامع لا يصح تعديله بل يبرهن من نسخ النص القياس
على ما بينه فان قيل يجب ان لا يصح تعديله لخصوص اصله لان كلا شبهة يقتضيان عدم التعديل فلما شبهه
بالسامع وهو الاستتال يقتضي صحة التعديل لانه لم يصح في السامع مانع وهو ضرورة القياس معارضاً
لنص ولا مانع في لخصوص فيجب تعديله شبهة بالسامع الى الاستتال **والله** على ان احتمال التعديل يصح
ونعاً للشبهة الموردة من قبل الكوفي في بطلان الاجتهاد بالعام لخصوص لا جواباً عن الاستتال
الوارد على كلام التوم بانه لو كانت صحة تعديله لخصوص فوجب جهالة في العام وتنتفي سقطه
وبطلان حجة كما عظم بوجب بطلان حجة العام لخصوص منكم لانكم فائزون بصحة تعديله
الخصوص ولا يخفى ان المذكور لا يصح جواباً عن هذا الاستتال كما في تسليم بطلان المقدمة القابلة
بان صحة التعديل فوجب جهالة في العام فان قيل لخصوص انما لم يترك حجة فاحتمال التعديل باق
على ما هو الاصل في النصوص وادركت فاحتمال الغير قائم لما في العمل من التراحم وبعد ما ثبت لا يبرهن
انما في قدر من افراد العام فوجب وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجة فلان

على وجه يكتفى بالشبهة في خلاف من ان ثابت بينين وانك لا يوجب زوال اصل البين بل وصف
كونه **بشئ** **اول** اذ هو الذي لا يبايع رض النصف لانه دون النص فلا يبيعه لان على الناحية انما هو
في رفع الحكم باجبا للمعارضة لكن يخص النص العام الذي يخص من البعض لان على الخصوص انما هو على
وجه البيان دون المعارضة فالتباس المستبطن من الخصص بين ان قدر ما تعدي اليه العلة لم
تحت العام كما ان النص يخص بين ان قدر ما تناوله لم يوصل تحت فان قيل لم يحرك الخصص به
بالتباس ابتداء فلما لان ما بينا ولا التباس داخل تحت العام قطعا والتباس بين عدم وجود
ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد الخصص فانه ايضا ظني والتباس مؤيد بانكره في بيان عدم وجود
بعض الاقوال وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه التباس لا يصلح مبنيا لهذا العام لعدم تناوله شيئا
من اقواله فكذا التباس المستبطن منه لا يصلح مبنيا للعام فلا يعتبر لم يكن الامعارضا وبعبارة
لان عدم صلوح الاصل انما هو باجبا لعدم التباس وليس من اقوال العام والكلام في التباس التناول
والا لم يصدر كونه مخصصا لذلك لعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح التباس لذلك
وايضاً لم يشترط في التباس المخصص للعام الذي يخص من البعض ان يكون احد مخصصات ذلك العام
بل واخص العام يعطى صار ظنيا في تخصيصه بالتباس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول
شيئا من اقوال العام **اول** فظن الاستثناء وما اذ باع الحرة والعبد بين اي ثمن واحد ولا فصل
الثن بان قال بغيرها بالت كل واحد خمساً في صحيح الجرد عدها خلافاً لاي حصة **رج** **اول** لم يوصل
تحت الايجاب لان دخول الشيء في العدة انما هو بصفة كماله والتقدم وذلك لا يوجد في كل واحد
اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وركبة او بين خل وخر **اول** فصلا البيع بالصفة ابتداء
بان يتسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة المار بعد ان يوفى عدا في الصورة الاولى وعلى ثمة البيع
العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية هي لو كان قيمة كل واحد منهما خمساً في حصة العبد من الالف
خمساً على الساقط وصورة البيع بالصفة ما اذا قال بعث منك هذا العبد بخمسة من الالف
الموزع على قيمة وقيمة ذلك العبد الآخر وهو بط لجماله الثمن وقت البيع **اول** ولان ما ليس
ببيع بصير شرطاً وذلك لانه لا يجمع بينهما في الايجاب فمدر شرط في قبول العقد في كل منهما قبول
في الآخر حتى لا يمكن المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاستثناء انما هو عند

الايجاب فيها لئلا يكون المشتري ملحقاً بالضرر باجبا في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما لم يجمع
بيعه كما اذا اشترى عبداً او مكاتباً او مدبراً او ام ولد يبيع في العدة اجيب بان الكلام فيكون شرطاً
فاسد وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفي نظر لان حال
الاستثناء يمنع الاشراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكرناه من المنع **اول** العدة التي في الجارية داخل
في الايجاب لارود الايجاب على العبد لان في حكمه كما عرفت في موضع فم ان شرط الجارية يمنع الملك على البنت
لا لسبب من الانقضاء على ما سيجي في حقه في فصل من ههنا **اول** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه انما
اما ان يكون محل الجارية والثن كتابها معلوم بان او محل الجارية معلوم والثن مجهول او بالعكس او كلاهما
مجهولين مثال الاول باع سائلاً او غائباً بالثمن كتابها بالت صفقة واحدة على ان البائع او
او المشتري بالجارية في سلم ثلاثة ايام مثال الثاني باعها بالثمن على ان الجارية في سلم مثال الثالث
باعها بالثمن كتابا بالت على ان الجارية في احد هما مثال الرابع باعها بالثمن على ان الجارية في ايهما من
غير تعيين الثمن كل ولا عاقبة الجارية فعادة شبه النسخ اعني كون محل الجارية داخل في الايجاب يقتضي صحة
البيع في العدة لاربع لان كلام العبد بالشرط الى الايجاب مبيع بها واحد فلا يكون مبيعاً بالصفة
ابتداء على ثبوتها ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الجارية غير داخل في حكم يقتضي فساد البيع في العدة
الاربع لوجود الشرط الى سدة في الاول مع ههنا في الثاني في الثانية و ههنا في المبيع في الثالثة و ههنا في
في الرابعة فم رعاية الشبهة في صحيح البيع في الصورة الاولى دون الثالث الباقية اعني صحيح في الاولى
رعاية شبه النسخ ولم يبيع في الواقع رعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الجارية
والثن يزوج جانب النسخ فكذا شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور وعكساً بالشبهة انما في الاول
فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحة كونه استثناء معلوماً واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب
ارود العقد في غير محل الجارية لان ههنا في الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساداً فلا يثبت الجواز
بالنكاح واما في الاخرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده
في العبدين فلا يثبت بالنكاح وفي نظر اما اولاً فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الجارية غير داخل
في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطاً فاسداً من المبيع ومعلومية الاستثناء
لا يرفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة ههنا في الثاني ووجه الثاني ومع انه معلوم

بمن لم يشتر كجفت وضع بدون التوثيق لمطلق الخلق وان هذا الوضع لا شك انه نوبى فكيف يكون
اللفظ باعتبار حقيقته وان الحكم في شئ على كل جمع او على كل فردا في الاضافه خاصة الحقة
والندرة جميعا وان مدلوله الاستثنائي الخلق او اعم من الخلق والعربي فالكلام في طول الكلام
قوله لان اقل الخلق اختلوا في اقل عدد بطلان عدده صيغة تلحق بذهب اكثر الصيغ والفتا
وأيضا اللغة الى ان علمنا ان حتى لو خلت لا يتزوجنا ولا يكتن بزوجة امرأتين وذهب بعضهم الى ان
انسان حتى يكتن بزوجة امرأتين وتكون ابوجه الاول قوله فان كان كاهن لآخره المراد ان
فصاعدا لان الاخيرين يجبان الام الى السدس كالفئة والاربعة وكذا كل جمع في المراتب والاسماء
حتى ان في المراتب الاخيرين الذين كالافراد وفي الوصية للانبياء ما اوصى لافراد فلان
النبي في قوله قد صفت قلوبكم اي قلوبكم اذ ما جعل لرجل من قلوبكم في جوفه الثاني قوله
الانسان فما فوقها جماعة وقد حجة من اللغويين فكيف في التي دم وتكون هذا هو الثاني اقل
الجمع فئة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنائية والجمع في غير ضمير المتكلم لا يستوف
مثل رجل رجلان ورجل ورجل ورجل ففعل ورجل ففعل ورجل ففعل وايضا ما فوق الاثنان من النباور
اي قوله من صيغ الجمع وايضا يصح في الجمع عن الانبياء مثل ما في الدار ورجل بل رجلان وايضا
يصح رجلان ثلثة واربعة ولا يصح رجلان انسان وليس ذلك بوجوب مراعاة صورة ما
اللفظ بان يكون الضمة والوصف كلاهما مني اجموعا لان اسماء الاغراب ليست جوعا واللفظ انسان
منني على ما ذكر في موضع ولا يصح جائز في فرد وعمر والعالمات ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن
التي ان واما من الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الخلق انسان في باب الارث استحقاقا وجوبا والوصية
لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للانبياء فصاعدا بل باعتبار ان ثبت بل ببيان لان النبي حكم الخلق
اما الاستحقاق فلا علم من قوله فان كانا اي من برت بالاخرة يعني الاخيرين لابل وامرأ
اثنين فلهما الثلثان مما تركت ان للاخيرين حكم الاخرات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخرة متوسطة كونهما قرابة محجورة فيكون للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين
بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة كونهما قرابة للثنية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
من قوله تعالى فلهما الثلثان من تركته فانما يدل على ان حفظ الابن مع الابنة الثلثان يكون

ذلك

مع الابن مثل حفظ الثلث

ذلك حفظ الاثنين ان النبي لم يترك هذا موافقا ان النبي يرد اذ يرد زيادة العود في ذلك
بقرينة فان كفى فان اثنان فلهما الثلثان فان ثبت ان حفظ الاثنين
الثلثان مع الابن لكن من ابن يعلم ان حفظهما ذلك بدون الابن فثبت ان الثلثان
ما اكثرت الثلث مع اخ لها فثبت ان لها بطريق الاول وما يلحق ثلثة مني هي الارث او الخاب
لا يكون الاوارثا بالثنية او بالنسب على ان الخاب بالاهرين قد ثبت بانها من الصبي في رضى اهلهم
كما هو في ابن عباس قال نعمان رضى الله عنه ما حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاهرين قال ابن عباس فان كان لاهوة فلهما السدس وليس اخوان اخوة في لسان فوكف فلهما
عشرون ثم لكان لا يحجزان فانهم نجارا واوروي لا يستطيع ان انقض امر كان قبل فتوارثه الثاني
واما الوصية فلا طاعة بالمرات فثبت ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلاف بين النزاع بين جهة
البيت واما الجواب عن الثاني فانه ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الجمع على الصنف
او نسب الواحد بالكثر في العظم والضمير كالمطلق الجمع على الواحد ففعل في قوله تعالى فلهما الثلثان مع الاتفاق
على ان الجمع لا يصدق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا في زكاة الفضة الذي لا يكون من الشخص الواحد
بل يصدق على الاثنان الى الاثنين مثل قديهما والشمع ما وروىها وكذا في استحقاق
الجمع بين الثلثين مع وضوح ان المراد من هذا الجمع اثنان وقد يجاب بان المراد بالتكثير المجرول
والرواوي الخلفه كما يقال لمن مال قلب اليه يمين او سرقة بينهما انه في قلوبهم واما الجواب عن الثاني
فبانه لا دلالة الاجماع على ان اقل الخلق ثلثة وجب في الحديث وذلك بان يحسن على ان للثنتين حكم
الجمع في المراتب استحقاقا وجوبا او حكم الاصطفا في حفظ الامام وتقدم الامام عليها او في اباة الصبي
السر لها وارثان ما كان منهما في اول الاسلام فمما فوه واحدا واثنين بناء على غلبة الكثرة
او في الفضا وصلة الى عتبهما وادرك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال الشئ عليه السلام
تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقديره فانه لا يدل على المظا وليس النزاع في
وما ثبت من ذلك لانه في اللغة ضم مني اي شي وبهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف
واما النزاع في صيغة الجمع وضابره ولم يبق الا ان الجواب وهو ان مع اعم ان النزاع في مثل رجال
ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ جمع ولا في كونه صيغة فلهما فان كان

نفس هذا لا حاجة اليه ما ذكره الصريح ان تعريفاً عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يكون
 بين النسبة والجمع على الاستشراك المعنوي دون الفعلي لانه موضوع الحكم مع الغير واحد كان
 الغير واحد الكثرة منزهة واحده تصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما تصدق
 تعدوا على الثلاثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعد ووضع والعدد في ذلك فلي
 ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع بخلافه الاثنين والثنائي بهذا المعنى في موضع الحكم مع واحد
 اسم خاص لئلا يكون السبع زائداً للاصل لان الحكم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
 على ان ذلك الغير متبع لشيء الاول تحت الصفة لانه ليس يحكم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر
 بخلاف ما اذا كان الغير من الواحد فانه يتوهم كونه بصيغة واحدة لا اصل لهم لم يترأف بهذا
 بين جمع الصفة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان الترتيب بينهما اعلى في جانب الزيادة يعني ان جمع الكثرة
 محقق بالبشره فافادها وجمع الكثرة غير محقق لانه يخص ما فوق الكثرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان
 وان صرح بخلافه كثر من الثنات **ففي تخصيص الجمع** قد اختلفوا في معنى التخصيص فبعضهم يوجب
 ان يربى من مدلول العام وقيل يجوز ان يفتقر وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والحق ان هذا ليس بمرادنا
 ان كان جمعا من احوال الناس او في معناه مثل الربط والقرم كونه تخصيصاً الى التثنية لولا
 على ان اقل الجمع في التخصيص الى ما دون اخرج الفظ من الدلالة على الجمع فيكون نسخاً وان كان مفرداً
 كالرجل في معناه كان في لا تزوجك **بذكر تخصيصه الى الواحد** لانه لا يخرج من ذلك في الدلالة
 على الترتيب على ما هو اصل وضع المزدوج في نظري وجوده ان الجمع انما يكون عاماً عند قصد الاستقواء
 على ما تورد في حقيقة في جميع الافراد بخلافه في البعض ويكون التثنية اقل الجمع انما هو باعتبار الطبيعة
 او لا تزوجك في اطلاقه على الاثنين بل الواحد في كاسيون وايضا الترتيب في الجمع الغير العام
 ان العام مستوفى للجمع لا اقل ولا اكثر في لا معنى لهذا الترتيب اصلاً **ان حمل الجمع على المزدوج** مثل
 لا تزوجك انما يكون عند تقدير الاستقواء على سبائته وح لا يحكم ولا تخصيص **ان من قال**
 ليت كل رجل في البلدة او اكل كل رمانة في البستان ثم قال ادوت واحداً بعد لا يخاف
 او غداً ويكن لرباب من الاول بان نفس الصيغة للجمع ولعموم عارض باللام وتخصيص انما يرفع
 العموم فلا بد ان يبنى مدلول الصيغة واقل ثلثه وعن الثاني بان التعذر حمل اللام على الاكثر

فان

يكون الامم ليس وفيه يكون في جميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وبمعنى العموم واللام
 والاستقواء في الشيء وفي الثالث بان الكلام في الصحة **ففي** والمراد تخصيصه بالتفصيل
 فبعضه ان يخصص بالكون الا بالاستقلال فكذا يكون لرفع نومه على المعنى اللغوي وتنبه على ان
 قصر العام على البعض بالاستثناء وهو يجوز الى الواحد في الجمع ايضا واكرم الاحوال الا بالجمال
 وان لم يكن العام الا واحداً **ففي** والطائفة كالمزدوجين انما هو واحد فافادها كما في قوله
 عباس رضي الله عنه لانه ام لقطعة من الشيء سواء كان واحداً او اكثر وقيل لانه مفردا وصفت
 الى علامة الجاهلية انما هي انما في نوعي المصان وفيه الكشف الطائفة الترتيب التي يمكن ان يكون
 جماعاً واقلها ثلثة او اربعة وفي صفة غالبه كانا جماعاً على ان في حصول الشيء وتصوره للص
 رده الى اقل البسائط كالحصول بل ينزل المزدوج في تخصيصها الى الواحد **ففي** ومنها الجمع الموقوف
 باللام استدل على عموم المعنوي والاجماع والاستعمال وتوهم الاخرين ظاهر وتوهم الاول
 ان الموقوف باللام قد يكون نفس الحقيقة ثم يترأف الى الاول مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون
 حقيقة معينة منها واحداً او اكثر مثل جاني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حقيقة غير معينة
 منها كمن باعها بعد ثوب في الذهب مثل ادخل السون وقد يكون جميع افرادها مثل ان الان
 لي خسر واللام بالاجماع المتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتبعية والاشارة الى احوال
 الى حقيقة معينة هي الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى التخصيص وذلك قد يكون في الحقيقة
 الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والجماع والطبيعة وقد يكون في الحقيقة الى اعتبار
 فيه ترتيب الحقيقة كما في ادخل السون وهو العهد الذي لا لا وهو الاستقواء اخراجه بخرج
 بعض المتأخرات فالعهد الذي هو الاستقواء من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب
 المحققون الى ان اللام تعريف العهد والحقيقة لغير لان النظم اخذوا باحاطة وجملوه اربعة اقسام
 نحو اوستة او اعمد عند انقول الام الى الرابع هو العهد الخارج لانه حقيقة المعاني
 وقال المتأخرين الاستقواء لان الحكم عام في الحقيقة بدون اعتبار الافراد فليس الاستعمال
 هذا والعهد الذي هو موقوف على وجوده في الحقيقة فالاستقواء هو المفهوم من الاطلاق
 حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجملة في قوله الفصل الى الاول ودون نفس

لاست

و منقرضه فی ایران

عن أبي عبد الله عليه السلام قال من كان له فضل
من العلم أو المال أو النعمة فليؤت بها ما يحب
فإنه خير مما يجمعها

2000

[illegible]

فصل شصت و نهم

على التقاطع فالنقل الاول خاصه لا يشمل المخصوص في كل مكان الاول لم يورد سابقا وهذا الصنف
قد تحقق فيه وكون من دخل بوجه وقد جعل المصنف في ذلك في العموم الذي يكون من ادخل على سبيل الدليل
قوله فان دخل كل من ادخل احيى انظر الى المأكله فهو مكرم افرادا واداء احيى الى المأكله فهو مكرم
افرادا بوجه كل رجل يشبه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ليس كل الرجال يحمل هذا الرغيف بخلاف كل رجل
قوله فدخل عشرة معا فان قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنقل الاول خاصه لان من
دخل بعده ليس داخل اوله لانه سبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير السابق **قوله**
فكل اكل واحد من العشرة الا اكلين معا اوله بالنسبة الى التخت الذي يقدّر دخوله بعد
فتح الحصن وذلك لان الداخل ولا يجب ان يعتبر افضا الى الداخل ثانيا لان من ليس بداخل
اصلا **قوله** بخلاف من دخل في وقت من دخل هذا الحصن اوله فان دخل في وقت من دخل في وقت من دخل في وقت
لهم ولا ادر احد منهم في لانه ليس بمكرم من دخل على سبيل الانفراد بل عمومهم ليس بمكرم من دخل على سبيل
ولا يجوز ان يكون من استعاره عن الكل او لم يكن من كل منهم او لم يكن من كل واحد لان عمومهم ليس على سبيل
الانفراد وعمومهم ليس على سبيل الاجتماع قصدا وعمومهم من افاضت ضرورة ايهامه كالمأكله في موضع
النسب فمات كونه نفع الاستعارة **قوله** وهذا قول آخر فاصل الاول بطلان على جميع ما هو
وهو بهذا المعنى لا يتعد وتعد اضافة الكل اليه يجب ان يكون حياز السابق على الغير مطلقا
كان جميع ما عداه اذ بعضه كالتخت يجري فيه التبع فمضى اضافة الكل الى افرادي التخت على هذا
يجب ان يكون من مكرمة موصوفة اوله كانت موصولة وهي معرفة المكان كل لشئ الا بوجه
كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلم يدر كذا يجب ان يكون مجموع نقل واحد وفي هذا الوقت انظر
وهو انه يتنفع في صورة الدخول فرادى ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخر لانه لو دخلت
عموم هذا الحيازات في السابق بالنسبة الى التخت وليس كذلك لتصرفهم بان النقل الاول خاصه
ويمكن الجواب بان مكرمهم سبوقه بالغير مطلقا بصدق الاعمال الاول خاصه وما يجب التنبه
ان اوله هو هذا طرفه بين قبل وليس مضاف الا اكلين كان المراد بولهم الاول اسم
لغيره والى ان الداخل ولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن الا
اعلم ان المشرط النقل في سبيل تبديد دخول المصنف بتبديد الاوليه اما ان يكون الداخل

فذكر

ذكر انهم لم ينظروا من اوسع اضافة الكل الى الجميع اليه على التناوب والنتائج اما ان يكون الداخل واحدا
او متعددا معا او على سبيل التقاطع بصيرته فان كان الداخل واحدا فمقتضى كمال النقل
في الصورة التنتا فان من دخل وكل من دخل فظا واما في جميع من دخل فظا هذا التنتا
للمشبه واظها بالجلادة فظا استحقه الجماعة بالافضل او لا فالاحد اوله لان الجلادة
في ذلك اتفقت وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فكل واحد منهم في صورة من دخل وكل
واحد نقل تام في صورة كل من دخل ويخرج نقل واحد في صورة جميع لان النقل الجميع لما حاطه
على صفة الاجتماع فالعشرة كشيء واحد سابق بالداخل على سابقه الناس بخلاف كل فان غيره
على سبيل الانفراد كما مر وان دخل على سبيل التقاطع فالنقل الاول منهم في الصورة التنتا اما في
وكل فظا هو اما بالجميع فلا يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وكونه جلادة
في دخوله وحده اتوبى بانه بالنقل الحوي كذا ذكره في الاسلام رحمه الله واخره عليه بان في ذلك جميعا
الحقيقة والحجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النقل على الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم على باقي
كما اذا لم يدخل الا واحد واجبت لهم لو دخلوا معا على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد
فقط جاز على الحجاز ورواه صاحب الكنت ربح والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والحجاز اما بطلان
الى الارادة وكون الوقوع وهذا قد تحقق الجمع في الارادة بفتح الحوازة على حقيقة الجميع واخرى
على جازة كما بان فان ايراد ايراد جمع او رجل فجمع حتى بعد ثبوتها بهما كان الاول بطلان حقيقة الجميع
لم يستحق الفرد ولو اريد جازة لم يستحق الجميع افعلا واحدا بل يستحق كل واحد نقل تاما كما صرح بطلان كل ففتح
هذا الاشكال اور المصنف ربح كلاما فاصل ان الجميع هو السابق في معناه الحقيقة حتى يوقف استحقاق
النقل على صفة الاجتماع للزينة المأكله عن ذلك وهو ان هذا الكلام بجميع التبعين على القول اوله
على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا للمعنى كل من دخل ولا في سبيل كل واحد كمال النقل عند الاجتماع
لعدم الزينة على ذلك بل هو جازع عن السابق في القول واحد كان او جماعة فيكون على نقل واحد
كما لو ادهم على الجاز وهذا المعنى بعض كل من دخل ولا لان معناه ان السابق للنقل وان
لو كان جماعة كان لكل واحد من احوال النقل قصبا جميع دخول ولا مستعارا لبعضه بعض كل
معنى من دخل ولا فان قوله الكل الافرادى بول على ارب معناه ان كل واحد مجموع الامر من اربس كل

اور الخاوند

والثاني مثل نعم فانما تزدهر ما تسقى كلام من وجوب انشئ استغما ما او جبر او جلي فانها حقيقة بايجاب
الشيء السابق استغما ما او جبر فعلى هذا لا يصح في جواب كان له عليك كذا ولا يكون نعم في جواب
ليس عليك كذا اقرار الا ان المتعبر في احكام الشرع هو العرف حيث كل واحد منهما في مقام الآخر ويكون اقرارا
في جواب اليجاب والشيء استغما ما او جبر **والجواب** للزيادة على النافذة بمعنى ان قال ان اغتبت اليوم فكذا
في جواب نعم لا تغد فيجب كلامه مبتدأ اجنب بكنه التعدي في ذلك اليوم ذلك الغد والمردوب اليه او غير معناه ويرد
لان في جملة على الاستدراك الزيادة للفظه الظاهرة والنفاذ الى الحقيقة وتدخل على الجواب الامر بالعكس
ويحكي ان العمل بحال دون العمل بالمقابل واسم العلم بجملة الحال **والجواب** لانه لو كان في الحقيقة
لاقتضا لانه خلاف الظاهر ان فيه تحييفا عليه **والجواب** لعدم اللفظ لا خصوص السبب لا في شك انها لو اللفظ
وهو عام وخصوص السبب لا ينافي لعدم اللفظ ولا يتحقق اقتضاه عليه ولانه قد استمر من الحياة ومن بعدهم
الغيبات العلومات الواردة في حوادث واسباب خاصة غير قصرها في تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان
الجملة لعدم اللفظ وذلك كاية الظاهرة ثلث في قوله امراة اوس بن الصامت وابنه اللعان في هلال
بن امية وابنه السرقه في سرقه رواه صفوان او في سرقه للحسن وكونه عليه السلام اياها ما برفع فخره ورد
في ضامه يميزه وقوله عليه السلام خلق الما طمورا لا ينجم الا ما غير لونه او طموه اورد به وجوبا للسؤال في سر
بعضه فان قيل لو كان عاما للسبب وفيه حاج تخصيص السبب فله بالاجتماع لان نسبة العام الى جميع
الافراد على السوية ولما كان لتعلق السبب فائدة وما طاب السؤال الجواب لانها هم والسؤال خاص اجيب بما الاول
بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم زحولة تحت الارادة قطعا بحيث لا يحل التخصيص بدليل بل عليه وعلى
الثاني بان فائدة تعلق السبب لا تحصر في خصوص الحكم بل قد يكون نفس موقوفة اسباب نزول الاليات
وورد الاحاديث ووجهه التخصيص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو التوافق في ذلك فتم السؤال
وبان حكمه قد حصل مع الزيادة ولازم وجوب المطابقة بمعنى السواء في العموم والخصوص **والجواب**
ذكر المطلق والمقيّد عقيب العام والخاص لتساوية ما اياها من جهة ان المطلق يؤول مع فيجب
بمعنى انه خصصة من الحقيقة محتمة لخصوص كثرة غير شمول ولا تعيين والمقيّد اخرج عن الشيع اوجه ما
كبره ثمرته اخرجت عن شيع الكونية وغيرها وان كانت شائعة في القيات الثورات وضبط التعلق
انه اذا ورد المطلق والمقيّد لبيان الحكم فاما ان يثبت الحكم او يثبت فان اختلفت فان لم يكن احد الطرفين موجب

لنقيده لاخرى اجري المطلق على الاطلاق والنقيده على نقيده مثل اطلق رجلا وكس رجلا عاريا وان كان
احدهما موجبا للنقيده الاخرى بالذات مثل اعتق رتبة ولا تعني رتبة كاذبة او بالواسطة مثل اعتق رتبة
ولا تعني رتبة كاذبة فان في تلك الكاذبة يستلزم في اعتقادها ان يكون رتبة واجب نقيده لاجاب الاعتقاد
بالمؤمنه على المطلق على النقيده فان قلت معنى حمل المطلق على النقيده نقيده بذلك النقيده وهذا لا يستلزم في ذلك
من المثال لان النقيده لا قيد بالكافه والمطلق اما بقيد بالمؤمنه قلت نعم معناه نقيده المطلق بكونه كذا كذا
النقيده موجبا لاجابها وان كان منقيا فنقيده وهذا قيد الكافه من نقيده لاجاب الاعتقاد في الكافه
وهو المؤمنه وتقول عن الصريح ان معنى حمل المطلق على النقيده نقيده بكونه كذا كذا
او غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تعينه بغير ما يبين انهم اوردوا علينا
بتعينه الرتبة بالسلامة مع ان المذكور في النقيده هو المؤمنه لا السببية وجب لظننا لان في ان هذا النقيده
وسمي ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على النقيده بل اذا اختلف الحكم وان اختلف الحكم
منقيا او مثبتا فان كان منقيا فلا حمل مثل الاعتق رتبة ولا تعني رتبة كاذبة لا يمكن الجمع بان الاعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا العام مع الخاص لان الخاص مع النقيده وان كان مثبتا فاما ان يختلف لما ذكره
او نجد فان اختلفت كل رتبة اليقين والتعلل فلا حمل خلافا لما في رتبة وان اختلفت فاما ان يكون
الاطلاق والنقيده في السبب وكذا اولاه فان كان فلا حمل كوجب الصانع في صدق النظر بسبب الرتبة فاما
الحيثيين ومنعها بالسلامة في الاخر والاولى المطلق على النقيده بالاعتقاد كقراءة العانة فصبا ثم نفيها ايام وقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه ايام متابعات لا تمنع الجمع بينها ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء التسامع
لما قلناه في الامور والنقيده يوجب عدم اجزاء في النقيده لا في الامور وفي هذا المثال ثارة الى الجواب عما قلناه في حكم
المطلق وهو كقراءة اليقين على النقيده في حادثة اخرى وهو كقراءة الفل والظلمة حيث شرط التسامع في
الصدق يعني انما حملناه على نقيده واراد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه قارئا مستهوا
بشدهما يراعي الكتاب بخلاف قراءة ابني فخره من ايام اخو متابعه في قضاء رمضان فانما ثارة
لا يراون عليها على النص وان نفي رتبة العالم بشرط التسامع لانه لا يلزم عنده بالقراءة الغير المتأثرة مشروطة
كانت او غير مشروطة فالتعلل المنقح عليه في حديث السلام في حديث الاعرابي حم شريين وروى شريين
متابعين **وهو** ان المطلق ساكت اجماع من ذهب الى حمل المطلق على النقيده ولان اختلفا في الحادثة او

قوله

او جريان الاطلاق والنقيده في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر المطلق والنقيده على ان يكون ادب
لان السكت عدم وجوده بالذات لوجب ان نفي يكون اولي من التعارض كما اذا خلاص الحكم واتحدت الحادثة
ومعنا التعارض لا يمكن العمل بها للقطع بان ان لو قال وجبت في كفاية الفل اعتقاد رتبة مؤمنة
في كفاية اليقين رتبة كسب كانت لم يكن الكلامان متعارضين **وهو** لان النقيده فان قلت الاتفاقي
على ان السؤال يبحث عن التباديل والادعاء في النقيده كقراءة رتبة النقيده في رتبة او لا على ان نقيده المطلق بوجوب
ذلك قلت اذا كان البحث عن النقيده والاستفاد بوجوب ذلك فالنقيده بطريق الاولى على ان لا يؤمن من الآيات
ان موجب السلامة هو تلك القيود والاشياء المستلزمة في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق
مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص والاحتجاج بضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا
المطاف سئل اهل الذکر ان كنتم لا تعلمون **وهو** وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يفهم في حقهم لانه
لا يحمل قول الصحابي حجة في النوع فضلا في الاصول **وهو** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراءة مبررة
في كتاب الله فابرمها الى خال خولها غير الاصول الثابت في الباب فاطلقوها وحيدية انفرادها
من بعدكم كذا في التفسير وقيل بان الاجماع على عدم حمل المطلق على النقيده في صورة لا يكون حجة على الاصل الحكمي
لما كان يكون ذلك ليس لاحلهم في هذه الصورة **وهو** ولان اعمال اليليين واجب ما كان وذلك
في اجزاء المطلق على اطلاقه والنقيده على نقيده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على النقيده لم يبطال المطلق لانه
بدل على اجزاء النقيده وغير النقيده في حمل على النقيده ابطال للمار الثاني وهذا نظير ما اذا استدلل بالثبوت
من ان في حمل المطلق على النقيده جميعا بين اليليين اذ العمل بالنقيده يستلزم العمل بالمطلق في غير محصل
المطلق في ضمن غير ذلك النقيده فان قيل حكم النقيده في المطلق فلو لم يحمل على النقيده لوجب بان نقيده
استجاب النقيده ونقيده وانما رتبة المطلق ونقيده ونقيده وبما وجد من ادب في من ابطال حكم الاطلاق **وهو**
والثاني في التمسك عليه يعني ان حمل المطلق على النقيده بالنقيده فاسدا او لا فلا بد من القياس بسبب تعينه في النقيده
من لعدم الاصل وهو عدم اجزاء غير النقيده في صورة النقيده لا في نفي من مفهوم الحادثة واما ثانيا فلا بد من
ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير النقيده كالكافه مثلا واما ثالثا فلا بد من شرط القياس عدم
النص على ثبوت الحكم في القياس او استنباطه من هذا المطلق نص في ان اجزاء النقيده وغيره غير واجب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت بانقياس اجزاء النقيده ولا عدم اجزاء غير النقيده لان المطلق ساكت عن النقيده غير

بوجه ايضا نظر لان الحكم بالشيء من الجوانب ليس باختيار ان ليس ذلك في قدرة استيعاب ما فيها ان ليس لها
 وجود ولا جبهة كما يحكم عليها باستحالة الشيء بالاجل والبطش بالاجل والنظر بالاجل بخلاف الشيء فانه
 الناطق وجوده لا يتبع صدورهما من الجوانب بل بالقدرة الربانية كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث
 الاعضاء **والله** مع ان الحكم الترتيبي باطن بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شموله الاعضاء والحواس والاطراف
 الشيء فان اكثر المتكلمين على انه ماول بالذات على الارض والوجودية وتكون ذلك فكيف يكون حكم الكلام
 الا ان يراوا في الحكم الشيء المعنى وما ذكره ان لا يتصور غير ما نسب للمعنى المذكور وانما نسب حقيقة الشيء
 فتشعر لان معناه ان الشيء ليس لا يتصور هذه الدلالة ولا يتصورها لا خلاصهم بالنظر الصحيح والاطراف
 الصادق والالاسب حقيقة الشيء لا يستعملون **والاستيعاب** من التسميات الاربعة قد تسميم
 اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمل في الجوانب على النون اما حقيقة او جاز
 لانه ان استعمل في وضع حقيقة وان استعمل في غيره فان كان له علاقة بغيره وبين الموضوع في جاز
 والا فمحمول وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الخبر لا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ
 مستعمل في وضع لا فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غيره وضع له في حكمة نظر اللفظ
 الاول فانه اولي بالاعتبار فان قيل المستعمل في غيره وضع له في حكمة لا يتصور في الجوانب بل فيكون
 مستعمل في الحقيقة لانها لا تكون حقيقة من جهة جاز من جهة وجود العلاقة وكان يتصور الى زيادة
 تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرجح ان يكون محال
 في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لا يتصور الاطلاع على ان الناقص من اعتبار العلاقة ام لا ولا
 ظاهري وجود العلاقة وعدمها فلهذا الاول متوقفا على الثاني مرجح فيكون في الموضع عدم العلاقة
 وفي المتقول وجودها لكن الاستعمال بل لا دلالة لهذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قد استعمل
 لا بد منه في تعريف الحقيقة وهي ان لا يتصور اللفظ بغير الاستعمال بخلاف المرجح فانما يكون في غير ذلك
 والتعيين وتبين الاستعمال الصحيح اخترا من اللفظ من استعمال اللفظ الارضي في السماء من غير قصد الى وضع جديد
 والاراد بوضع اللفظ المعنى بحيث يدل عليه من غير جهة الى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان
 ذلك التعيين من جهة واضع اللفظ فوضع لغوي والآفاق كان من ان رجع فوضع شرعي والآفاق كان
 من قوم مخصوصين كاهن الصناعات في العلم وغيرهم فوضع شرعي خاص وبسي اصطلاحا والافاضة في

تعينه المعنى

عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالعرف في الحقيقة هو الوضع بشي من الاوضاع المذكورة
 وفي الجوانب عدم الوضع فلهذا ولا يتصور في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولما في الجوانب ان لا يكون
 موضوعا لها في شي من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع الاربعة في
 الحقيقة على الاطلاق والا فمحمول حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان محال بالجهة اخرى
 كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة محال شرعا ولا محال فيكون مطلقا ان يكون مستعمل في جميع الاوضاع
 بجميع الاوضاع وتكون مقيدة بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان لمخصوصة جاز
 لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة وبها لا يكون من جهة من كلفظ
 الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الونس من جهة الونس على ما في
 ثم اطلاق الحقيقة في الجوانب على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله في شي من جهة العلم
 مع ما بين اللفظ والمعنى من اللابسة الظاهرة فيكون محال لا يخطأ وقد عرفت في خطا العام من خطا الجوانب
 فان قيل لا بد في التعيين من تسمية الوضع باصطلاح التي طلب اهتزازا عن استنادهما جميعا ومنعاهما عن اللفظ
 الصلوة في الشرع جاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في حكمة وحقيقة في الاركان لمخصوصة مع انه
 مستعمل في غير الموضوع له في حكمة واللفظ الدابة في الونس من جهة من افواذ ووات الاربعة جاز لغة مع كونه
 مستعملها من افواذ الوضع له من جهة من افواذ ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملها
 في غيرهما وضع له في حكمة المعنى العرف قلنا قد بينا في حقنا في تعريف الامور التي تختلف باختلاف اعتبارات
 الالاء كغيرها في اللفظ الموضوع خصوصها غير تعيين الحكم بالوضع المستعمل بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ
 مستعمل في وضع من جهة من اللفظ الموضوع له في الجوانب مستعمل في غيره وضع له من جهة من اللفظ الموضوع له في الجوانب
 لان استعمال اللفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من جهة من موضوع له ولا في الاركان لمخصوصة من جهة
 استعماله للوضع له ولذا استعمال اللفظ الدابة في الونس في اللغة لا يكون محال الا اذا استعمل في غير حيث انما افواذ
 ذوات الاربعة خاصة وهو من هذا الاعتبار في الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربعة
 بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل في غير حيث انما افواذ ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة
 فان قيل تعين الجوانب من اللفظ لا يتصور في اللغة فانه غير ارادة الموضوع له اخترازا عننا بسبب ان
 الكناية مستعمل في المعنى الموضوع له لكونه لا دلالة بل يتعين منه الى قوله وان الاستعمال في غير الموضوع له بناء في



ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمل في الموضوع حقيقة والافعال فاعلم
فان من الجازم زيادة والنقصان خارج عن المحال فليس كمنه شي واسأل القريب فقلنا لفظ الجازم
مقول عليه وعلى ما نحن بصدد به طريق الاستدراك والتشابه على ما ذكر في الفتح والتعريف المذكور
للجاء الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا في زيادة والنقصان الذي هو صفة الالفاظ
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم افعاله لا باعتبار اللفظ الذي يستعمل في المعنى فيكون استعماله في غير ما وضع
ضروري انما هو في الاستعمال في معنى لا ما نقول لان استعمال المعنى في غير ما وضع له في المعنى واللفظ
واضح على ان استعمال المعنى لا يستلزم استعماله في معنى غير الموضوع بل في بانه وهو ظاهر ولا يخفى
استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب ولا عليه وادواته منه في الالفاظ لا يكون استعماله في موضوع
فلا يصح دعوى اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة في الاسلام لا اعتبار في ارادة مع غيره
الموضوع له فكيف في عبارة من جميع بين الالفاظ **وهو** واما المتقول لما كان التفسير المشهور وهو
ان اللفظ اذا تعدى موضوعه فان لم يتخلل بينهما نفي فهو مشترك فان تخلص فان لم يكن التفسير
فمخرج وان كان فان يجوز المعنى الاول متقول والافعال حقيقة وفي الثاني جازم وان كان كما هو
والمرحلي قسم معان الحقيقة والجازم وضع ذلك ببيان ان المرجح في المعنى الثاني حقيقة والمتقول في معرفة
جاء في معرفة التفسير المشهور في عبارة الالفاظ بما هيته والاعتبار دون الحقيقة والادوات فالمتقول
في غير الموضوع له بحيث يترجم بغيره مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وبسبب انما قلنا وهذا
المتقول انما حصل في معرفة متقال متقول شرعي وعرفي واصطلاح في المعنى الثاني ان لم يكن في اول المعنى
الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول جازم في المعنى الثاني في معرفة الموضوع الاول ويجاز في المعنى الاول
حقيقة في المعنى الثاني في معرفة الموضوع الثاني كالصولة حقيقة في الدعاء جازم في الالفاظ الحقيقة
وبالعكس في غير ما نسب حقيقة ويجاز له ان يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا او غير موضوع له باقيا
وباعتبار انما كل من وضعه في المعنى وعرفي واصطلاح في التفسير مستعمل في غير ما حصل في ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الالفاظ لا يتخلل في الوجود كالمتقول في المعنى في معنى عرفي واصطلاح
مثلا وغير ذلك في اللغة اصل والنقل طارعه في الالفاظ متقول في المعنى الثاني في اول المعنى
الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وفي في الاصل ما يدرب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو في اول

المعنى الثاني

المعنى الثاني اعني المتعين ان كان باعتبار انه من اول المعنى الاول في المطلق فاللفظ حقيقة
في معرفة الموضوع الاول جازم في معرفة الموضوع الثاني وان كان باعتبار انه من اول المعنى الثاني حقيقة
في معرفة الموضوع الثاني جازم في معرفة الموضوع الاول مثلا لفظ الدابة في النور ان كان في حيث انه
من اول ما يدرب على الارض حقيقة لفظه جازم في ان كان في حيث انه من اول ادوات الاربع
جازم لفظه حقيقة عرفي لان اللفظ لم يوضع في اللغة حقيقة بخصوصه ولا في العرف للمطلق بل لفظه
الدابة في النور بحسب اللغة حقيقة باعتبار رجحان اعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان صفة لفظه
سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظة في نفس اللفظ الثاني ان كان له في اطلاق
المتقول على اول المعنى الاول في المتقول عنه كالحقيقة يعتبر من اول ما يصح اطلاقا على كل ما هو جازم
ذلك المتقول لم اطلاق المتقول على كل ما هو جازم في المعنى الاول لوجود المعنى وان كان له في اطلاق على اول
المعنى الثاني في المتقول البه كالجاء في معرفة معناه الاول في التفسير في المعنى بينه وبين المعنى الثاني
اعني الجازم في جميع اطلاقه على اول المعنى الثاني الذي هو لزم المعنى الاول اي طارعه في معنى علاقة لانه في اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له ولا هو طارعه في معنى علاقة في موضوعه في ان جازم في المعنيين
المعنى الثاني كاف في ذلك وايضا لم صحة الاطلاق على كل ما هو جازم في العلاقة بينه وبين المعنى الاول
اجاب بان قد ظهر ما سبق من ان المتقول قد جاز معناه الاول بحيث لا يبطئ على اوله في حيث انه في ذلك
قد صار موضوع المعنى الثاني في معرفة الموضوعات المتعددة التي ليس فيها اعتبار في المعنى الثاني باعتبار المعنى
الاول في سبب صحة اطلاقه على المعنى الاول ولا صحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لادوات هذا اللفظ في بين
الالفاظ بالمعنيين لذلك المعنى الثاني فان وضع الدابة لادوات الاربع اولى وانسب في وضع
الجاء لرب الوجود مع الدبيب فيما فالنسب مرجح في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه
حقيقة على كل ما هو جازم في ذلك النسب وهذا عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده
صاحب المتنازع في وجه صحة الحقيقة والجازم **وهو** ثم في الحقيقة والجازم ان الصحيح والكناية ايضا
مرادف الحقيقة والجازم في حيث الاربعة اق ما سببته اما عند علماء الاصول فلان الصحيح كالحقيقة
المرادفة في لغة اي بالظن ان كونه لفظا مستلزما للكناية استلزاما له في حيث مرادف كان المرادف
مع حقيقة اوجع في جازم واهتم بقوله في نفسه عن استلزام المرادف الصحيح بواسطة لفظه

او هو ال مع عن الوضع او على الوجه او نحو ذلك ومن انكثت المراد الكناية بواسطة التفسير
 والبيان فنقل التفسير الحكم داخل في الصريح ومنه الشك في الحكم داخل في الكناية كما عرفت من ان هذه
 اقسم منها بارة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وبالجملة ان المراد الاستتار
 والاكثاف بحسب الاستعمال ان يستعمله فاصيد الاستتار وان كان واضح في اللغة
 او الاكثاف وان كان خفي في اللغة اختراعا غير امثال ذلك فلا يخفى فانه من الكناية وما عند
 علماء البيان فلان الكناية لفظ تصديعها معنى فان لم يرد له اي لفظ استعمل في معناها
 الموضوع له لكون لا يتعلق به الاثبات والنفي وبرجع الصدق والكذب اليه بل يقتضي معنى اخر
 فيكون هو مناط الاثبات والنفي وبرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طلب النفي قصد الصدق
 النفي هو طول العامة فيصير الكلام وان لم يكن له نفي وقطع بل وان استعمل المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى
 والسمرات مطويات بحبيب وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها
 كنايةات عند الحقيقة من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناها الحقيقي وطلب دلالة عليه لا يوجب
 الاستعمال منه في مازدور وح لا حاجة اليه ما قبل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جوارز ارادة
 الاول ولو لم يكن آخر بخلاف الجواز فانه من حيث انما يشترط بقرينة مانعة عن الارادة الموضوع عليه
 وبسبب صاحب الكناية ان لا يتطابق الكناية امكان المعنى الحقيقي لا لا ذكر في قوله ولا ينظر
 اليه يوم القيمة انما يخاف من الاستدانة والسطح وان النظر الى فلان يحسن الاستدانة والا فان ال
 كناية اذا استعملت في غير علم النظر وجاز اذا استعملت في لا يجوز عليه النظر وبما يكون الكناية في تفسير
 الحقيقة صريح في المناسبات وغيره فان قيل قد ذكر في المناسبات ان الكلام المستعمل اما ان لا يراد معناه
 وهذه او غير معناه او هذه او معناه او غير معناه معا والاول الحقيقة في المورد الثاني في المناسبات في المورد
 والثالث الكناية وهذا مستعمل في الكناية في الحقيقة في الجواز بما ينافي لها قلنا اراد الحقيقة هنا
 الصريح منها بقرينة جسد من معان الكناية وتصريحه بغير ذلك بان الحقيقة والكناية مشتركان
 في كونها حقيقيين وتضمنان بالبرهان وعدمه لا يقال فاذا اراد بالكناية معناه او غير معناه معا لم يرد
 الجمع والجواز لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والجواز مع الالفاظ المتعنى بها هو ارادتها بالذات وفي
 الكناية انما يريد المعنى الحقيقي للاستعمال من الالفاظ الجازية في هذا بخلاف الجازية في غير ما وضع

على انه مراد قصد بالذات او لا معنى للاستعمال للفظ في غير معناه ليقول من المعنى في ارادة
 الموضوع لان ارادة جسد لا يكون للاستعمال في المعنى الجازي الا في تحت الارادة قصد ان غير حقيقة
 بل يكون مقصودا بالذات فيكون ارادة المعنى الحقيقي الجازي مع بالذات وهو مستعمل في هذا المقصود
 بان لا يكون الاستعمال في غير ما وضع له من انما لا ارادة في الموضوع بل لذلك ثم كل من الحقيقة
 والجواز يبرهان لفظ الحقيقة والجواز قول على الوجهين بالاستتار ورجحان ان في المورد الثاني
 وفي الحقيقة بالعقدين او الحكمين ومن المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح
 الاخرين دون الاستدانة وهذا وصف النسبة بالحقيقة والجواز دون الحقيقة والجواز لان
 انصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاستدانة فلهذا اعتبر في التفسير النسبة فصالحا اصل ان الحقيقة
 الحقيقية جملة استندت في الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البصل والجواز
 جملة استندت في الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم بعبارة بين الفعل وذلك الغير كقوله انبت
 البصل ما بين الاثبات والبرهان من العبارات لكونه زمانا واراد بالفعل المصطلح وانه في معناه
 من المصادر والصفات وبالعامل عند المتكلم ما يبرهنا في المعنى طلب انه فاعل عند من حيث ان الفعل
 حاصل له وهو موصوف بسواء قام به في المعنى كضرب اولكلمات وسواء صدر عنه باعتبار
 اول وسواء كان فاعلا عند المتكلم نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع
 والاعتقاد جميعا ولا يطابق شيئا منها او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل
 لم يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الروي انبت الربيع البصل اللهم الا ان في المراد عقل المتكلم
 او ال مع قد احتج به عن النفي في اللفظ فان النسب اليه في الجواز العيني ايضا فاعل في اللفظ
 ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصل له في اعتقاد المتكلم بحسب القين فيخرج الاول الكناية
 التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاز به مع عود ما لم يلى اللفظ في اللفظ
 ولا عند المتكلم بالحيثيات ولكن بحسب ما يرد في كلامه فصالحا اصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عن كونه الفعل
 حاصل له عند المتكلم في اللفظ فيضرب بغيره على اللفظ البصلي لقول لان الضرورية صفة عذوق فاعل
 ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالحيثيات لا كونه فاعل في تعريف الجواز مثل انبت البصل على اللفظ البصلي
 للمفعول لان فاعله الواو لا البصل ومضى به في رضى لان الفاعل انما هو صاحب العيش فيخرج

نحو قول الاصحاب والاقوال الحادثة لان الفعل فيها متعصب اليه الفاعل عند الحكم في الظاهر لا في الباطن
فلا يحتاج اليه في التأويل ويكون قوله محلا لاعتراض من ان ثبت ان الفعل في الحقيقة ليس بمتعصب
فلا يحتاج اليه لان الباطن لا بد ان يكون غير متعصب **فصل** في معنى الاستعداد وترتقي ما ذكره القوم في
دعي اتصال الفعل المتعصب في بعض الموضع له والجهة فيه هي الاستعداد وترتقي ما ذكره القوم في
وعشرين وضبطه ابن الجبني في شرحه الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه كالحادثة واراو
بالجودة ما يحكم كون احد صيغ في الاخر بالجوهرية والحلول وكونهما في محلهما مستلزما في الجوهرية
او العقل والحلول او غير ذلك وتصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والقبالة والجوهرية والحلول
والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصله بالفعل للمعنى الجبني في بعض الازمان
خاصة او لا وعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تحقق الحكم بالمعنى الجبني فيكون هو الكون على ان
هو الاول او لو كان حاصله ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن الجبني حقيقة وعلى الثاني ان كان
حاصله بالجوهرية فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال العقل بوجهه فاعلا علاقة وان كان
فاما ان يكون لزم في الجوهرية وهو المتعصب او متعصبا الى رجع وان كان احداهما جازما والاخر غير جازم
والكيفية والافان كان صفة للكون وهو الوصفية **فصل** في المتعصب به والافان لزم اما ان يكون احداهما حاصله
في الآخر وهو الجبني والحدية او سببا له وهو السببية **فصل** في سببية الجوهرية والشرطية ولا يخفى ان هذا
الضابط ضبط وتقسيم في الاحكام ونسبها في احوالها واما بين النبي والافان ما اذا لم يكن اللزوم
صفة للكون فان كان احداهما حاصله في الآخر فهو الحلول والافان كان سببا في السببية والا
فهو الشرطية ورواها في المتعصب على الاخر وتسمى في انشاء الكلام على المتعصب في الابحاث **فصل** اذا اطلقت
لفظا على معنى مدلول اللفظ فحينئذ يتعصب اللفظ بمعنى معنى وفرضت يحصل منه مفهوم وفرضت
له اسم معنى الا ان المعنى قد يخص بنسب المفهوم دون الافراد والمعنى بعدها فيقال لكل من زيد وعمر
معنى الرجل ولا يقال له مضاه فلهذا قال سمي ولم يقبل على معنى واحد في لفظ التكثير لانه في اللفظ
معنى ذلك اللفظ فلا يتناول الجبني مع المعنى والمفهوم **فصل** في بعض الازمان اعلم ان التعبير
في الجبني باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمعنى الجبني في الزمان السابق على حال الحكم اي زمان
وتوقع النسبة وفي الجبني باعتبار ما اول حصوله له الزمان اللاحق ويتعصب فيها حصوله في زمان

اعتبار الحكم

اعتبار الحكم والافان المعنى من ازا والوصف لانه يكون اللفظ في حقيقة الجبني زمانا والسببية في زمانه
استباح حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يتعصب حصوله في حال الحكم اي زمان البتة والنسبة والتكثير بالجملة
لتنقطع بان الاسم في مثل ثمت قبلا وتعصرت محرابي زمان صار المعنى في زمان الاخر قبلا وخر
حقيقة وكذا في مثل وادوا اليك اي امر الهم وقت البلوغ وهو جاز وان كان في زمان حقيقة وكذا في مثل والوا
اليك اي امر الهم وقت البلوغ وهو جاز وان كان في زمان حقيقة وكذا في مثل والوا
افا صرحا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتعصب فانه حقيقة كونه خيرا عن المصير ويتعصب عند الخلف فلهذا
في حصول المعنى الحقيقي للمعنى بعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرع كونه متغيرا
لزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمعنى في ذلك
الزمان وشرح هذا الكلام على ما في بعض النسخ ان الجبني باعتبار ما كان او ما دلالة ان كان في اللفظ فلهذا
باللفظ نفس الجملة وبما ان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع جملة وولدت على ان يكون المعنى الحقيقي
حاصل المعنى في حال تحقق الحكم في معنى وادوا اليك اي امر الهم وانعصر خيرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة المعنى
حاصل له وقت ايتا الدال بالجملة حقيقة كونه حاصلا في حال التعبير فتحصل المعنى الحقيقي في هذا الحال
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ جازما حقيقة فيجب ان يكون الحمول في زمان سابق لكونه جازما
باعتبار ما كان او لاهن لكونه جازما باعتبار ما اول وان كان في الفعل فلهذا باللفظ نفس الفعل وبما ان
ما بدله عليه المعنى بهية فلهذا قلنا كتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فحينئذ يحصل المعنى الحقيقي للمعنى ان
جدد الجبني وقت وهو الحدث حاصل للمعنى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اي حال الاخر
اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لاجرا ووافقت كتب زيد في زمان يكتب باعتبار
ما اول فحينئذ يحصل المعنى الحقيقي للمعنى ان الحدث كان حاصله في زمان لاحق من زمان الزمان اللاحق الذي
بدل عليه المعنى بهية اذ لو كان حاصله في الزمان اللاحق لكان الفعل حقيقة لاجرا فلهذا باللفظ نفس الفعل
الحدث في زمان سابق او لاحق مع المعنى الذي اطلق عليه الجبني الذي هو لفظ الفعل واما المدلول
فالمعنى الحقيقي للمعنى في الصدورين متغيرين لزمان الذي وضع لفظ الفعل للحصول لطيف فيه بهذا
خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراو بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل كونه في
الحدث وبالمعنى في الاسم اطلق عليه اللفظ المدلول الجبني وفي الفعل الفاعل الذي هو الذي يحسب

الاشبه بالعدو وان يكون في راسه من اطلاق الكمال على المقياس على المقياس وهو ان يكون
فان كان قصدنا ان لا يكون له اعتبار وارادنا ان لا يكون له اعتبار واحد هو ان لا يكون له اعتبار
الاشبه بالعدو فان قلت فلا استعارة فذلك من باب ما جاء في قوله تعالى
فحصر الجاهل في الرصينة قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له من جهة المقياس في قوله تعالى
الاشبه بالعدو ان يكون له اعتبار واحد فان قلت فلا استعارة فذلك من باب ما جاء في قوله تعالى
في مثل راسه من اطلاق الكمال على المقياس على المقياس وهو ان يكون
بالاستعارة الذي هو الشيء وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه قد فرغ من الشيء
كما اذا قلت انك شجاع وصديقك وبه ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاستعارة ان كان هو
الاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد وان كان هو الشيء مطلقا في قوله تعالى
والاستعارة غيرهما لفظا من لفظ الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
باعتبار اطلاق اسم الشبه على المشبه والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
الاستعارة لفظا من لفظ الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
يريد ان بعض انواع العلاقات بين الشبهين مما لا يمكن ان يكون له اعتبار واحد
وذلك لان معنى الجاهل في الرصينة هو الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
لا استعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
ان اليه الانتقال فان كان انتقال الشبهين بحيث يكون كل واحد منهما مفعولا في الاستعارة
منه في الآخر كما في قوله تعالى انما هو الاصل في النوع دون العكس فالعلة اصل في جهة اعتبارها
واشياء عليه وللعلة المتصورة اصل في جهة كونها من العلة الغائية والغائية وان كانت معللة للفاعل
مستخرجة عنه فيخرج الاصل في النوع من العلة الغائية والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
على ذلك لان اعتبار الناس بالذات انما هو في الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع
المعدل دون السبب مع السبب كما في بيان انواع العلاقات لان في السبب سبب محض ليس في العلة
والسبب لا يطلق عليه محض كما في سبب السبب في قوله تعالى انما هو الاصل في النوع من العلة
بواسطة ان في كل موضع على وجهه وهذا معنى قوله تعالى انما هو الاصل في النوع من العلة

الاشبه

الاشبه بالعدو وان يكون في راسه من اطلاق الكمال على المقياس على المقياس وهو ان يكون
فان كان قصدنا ان لا يكون له اعتبار وارادنا ان لا يكون له اعتبار واحد هو ان لا يكون له اعتبار
الاشبه بالعدو فان قلت فلا استعارة فذلك من باب ما جاء في قوله تعالى
فحصر الجاهل في الرصينة قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له من جهة المقياس في قوله تعالى
الاشبه بالعدو ان يكون له اعتبار واحد فان قلت فلا استعارة فذلك من باب ما جاء في قوله تعالى
في مثل راسه من اطلاق الكمال على المقياس على المقياس وهو ان يكون
بالاستعارة الذي هو الشيء وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه قد فرغ من الشيء
كما اذا قلت انك شجاع وصديقك وبه ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاستعارة ان كان هو
الاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد وان كان هو الشيء مطلقا في قوله تعالى
والاستعارة غيرهما لفظا من لفظ الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
باعتبار اطلاق اسم الشبه على المشبه والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
الاستعارة لفظا من لفظ الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
يريد ان بعض انواع العلاقات بين الشبهين مما لا يمكن ان يكون له اعتبار واحد
وذلك لان معنى الجاهل في الرصينة هو الاستعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
لا استعارة بالاسم والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
ان اليه الانتقال فان كان انتقال الشبهين بحيث يكون كل واحد منهما مفعولا في الاستعارة
منه في الآخر كما في قوله تعالى انما هو الاصل في النوع دون العكس فالعلة اصل في جهة اعتبارها
واشياء عليه وللعلة المتصورة اصل في جهة كونها من العلة الغائية والغائية وان كانت معللة للفاعل
مستخرجة عنه فيخرج الاصل في النوع من العلة الغائية والاشبه بالعدو ان لا يكون له اعتبار واحد
على ذلك لان اعتبار الناس بالذات انما هو في الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع
المعدل دون السبب مع السبب كما في بيان انواع العلاقات لان في السبب سبب محض ليس في العلة
والسبب لا يطلق عليه محض كما في سبب السبب في قوله تعالى انما هو الاصل في النوع من العلة
بواسطة ان في كل موضع على وجهه وهذا معنى قوله تعالى انما هو الاصل في النوع من العلة

كون ثم لم يرد سبب على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل الى الوجود والتفصيل وفي هذا سبب ما مر
في صدر الكتاب من ان شرط تعريف الاصناف في العلم ان يكون لها فاعل في العلم فاعل في العلم فاعل في العلم
الانتماء الى الكل والجزء بل بالاحتياج فلا يكون العلم في ذاته لازما على ما مر من التفسير فليس معنى ان
من المعلوم الى اللازم ان يكون لضرورة اللزوم متساوية في الوجود والشيء وان يكون اللازم بحيث
عند حصول المعلوم في العلم في جملة وهذا المعنى فيكون مقتضى بصفة الوجود والوجود فان قيل احتياج
الكل الى الجزء ضرورة في مطرد فيخرج الذي يكون البقاء والوجود من لا يتحقق به ضرورة انما
الكل باعتبار الجزء في معنى اشتراط اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالتقريب والاشارة فان
الاشارة لا يوجد بضرورة بخلاف البقاء والوجود فلهذا سبب على الفرق حيث يقال الشخص الذي في العلم
بيده او جهة هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعلم الجزء الذي لا يتبع الاشارة من وجوده وادعاء
العين على التقريب فاعلم بضرورة ان الاشارة لا يوصف كونه تقريبا لا يوجد بضرورة كاطلاق الاشارة على
فان قيل معنى استدلال الجزء على الكل كونه الجزء من الكل لازما وعدم وجود الاشارة بدون الاشارة
افعال على ان الجزء لا يرد على المعلوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم فلهذا سبب المصنف انما لم يرد
بالاستلزام واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكم والبيان وهم يعنون بالاستلزام المستلزم
وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الحقيقة كوازيها لا يلزمها مع انما لا توجد بدون
الحقيقة والحقيقة قد توجد بدونها واهل البيان يجعلون معنى الجارية على الانتقال في المعلوم الى المعلوم
وبمعنى الكناية على الانتقال في المعلوم الى المعلوم ويعنون باللازم ما هو شرط التام والوفى وكل في الرتبة
والاشارة المعلوم واصل فيقولون ان الاشارة لا يتبعه في الوجود ووجه كونه ما ذكره مصطلح الحكماء فانه
يتصور الخاصة الى لازمة وغير لازمة واما بطلان قوله اللازم على ما يكون مقتضى الحقيقة ويتبع انما
عنه لا يقال بل هو لازم فيكون اللازم اصطلاحه وادعاء معنى كونه كناية الى بطلان قوله
الاصالة والتبعية في جملة انما الجارية ضرورة انه معنى على المعلوم الى اللازم لا ما نقول انما هو ذلك
باللازم ما يمنع انما كونه الشيء في الشيء الى وجوده في الشيء ليس بمراد **ورد** والاداء في العلم
عند الحكماء في علم الشيء في الشيء اختصاصا به بحيث يصير الاول ناعما والثاني متفكرا كقولهم في العلم
والحصول في المادة فان المصنف الى ان لا ينعى بالجل والجل على ما ينعى بالجل في حصول الشيء في

الشيء

في الشيء سواء كان حصوله في العلم في الجوهر والصور في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
الشيء في الجنة **ورد** واعلم ان الاتصالات بمعنى كناية الجارية في الاسماء الدفعية او وجدت العلاقات
المذكورة بين معانيها كالكناية في الاسماء الشرعية او وجدت بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشئ بان يكون لغيره شرعا يشترط ان يكون وصفه لازم بيقين او ان يكون معنى
احدهما سببا لغير الآخر وذلك كما سيجي ان المعنى في الجارية وجود العلاقات ولا يشترط التسمية
في انشاء الجارية في الجارية سواء كان وجود العلاقات بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الحكماء
وعلماء اوانت ووجه التمييز بالاتصال في معنى الشرع وبالسببية اشارة الى ما ذكره في الاسماء
وغيره رهمه من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال ضرورة كما بين السماع واللفظ او معنى
كما بين الاسماء والاشارة في جملة الذات والصوره بل من جهة الاستدراك
في معنى الشيء في معنى علاقاته الشارحة بالاتصال في معنى الشرع كمن شرع لان الشارحة انما في
الكيفية والصفة **ورد** فان الرتبة وضعت للملك الرتبة لغيره انما في موضوع في الشرع لاجل حصول الملك
الرتبة **ورد** في لو كانت امة ثبت الرتبة لغيره احكام الامة لا احكام في الشرع لاجل حصول الملك
بنظر الامة التي يطلب الزوج من الرتبة او يطلب من الرتبة في الرتبة في رتبة من رتبة
وقبل الزوج لا يكون كذا واما الامة فلا حاجة اليها لان كل شخص من الرتبة الجارية لغيره عن قول الحقيقة
الاطلاق بالاشارة العنق فانه يحتاج الى الامة الصالحة التي لا توصف بالحقيقة **ورد** في قوله ذلك انما في الصا
آخره فذكر ان من موجب النقطة والمراد من المصداق وهو بيان التوارث وتخصيص الدين ونقطة النكاح
والترتيب وان بالاشارة على هذه الصالحة لكونه متبينا عن العلم والاشارة في العلم بحسب المعنى وعن
الاشارة والاشارة على وجه الاشارة كزوجي الخلف ومصرع الباب **ورد** ولا يجب في الاعلام رعاية
العلم اللغوي في علم في لفظ النكاح والترتيب رعاية الخلق من الملك فيمنع جعلها على علم في لفظ الترتيب
في الشرع الملك المتعة والتبني ان يقول فلهذا معناه علم في ملكه هو ان لا يرد في العلم على الملك وليس
المراد من ذلك على عدم الملك في علم في رتبة رتبة العلم اللغوي لا يرد لان يكون معنى اللازم ووجه
والعلم في معنى في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار الملك في الوضع ان في رتبة الجارية بان معناه
التبني والاشارة سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لا ينعى في العقد لخصوص العلم بالملك

وقد ظهر على الجواب انه يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو السبب المعنى على كبره ان يفرق
زبارة خصوص لا توجد في اللغوي **ورد** وكذا ينبغي بلطف السبع لا ينشأ في انبات تلك الزبارة
عليها بل هو من العرض فيكون السبب في النكاح ولا ينبغي بلطف الاجارة لانها تنبئك المنفعة وهي لا يكون
سببا للملك المنفعة بل **ورد** في الاباحة والاحلال والتمتع لانها توجب الملك حيث ان من اباح طعاما
غيره فهو انما يسلط على ملك الجميع **ورد** في الوصية لانها لا توجب الملك بنسبها وتوجب الخلفاء مضافا
اليها بعد الموت والوصية توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تفرقه عن العرض فافترق
الملك اليان بتزوي بالقبض ولا ينبغي في ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العرض يجب
بنفسه فيصير جهة عين في الجواب لغيره فيجب الملك بنفسه **ورد** وانما ان ذكره المصنف من الانصاف
بين حكمي الوصية والنكاح كون احدهما سببا للآخر كاف في الجواز لاجابة الى ما يفرقه في الاسلام من الا
بين السببين ايضا ان النكاح والتمتع والنكاح بان كلامهما يوجب ملك المنفعة لكن احدهما
براسطة والاخر بغير واسطة **ورد** فان قال قائل فليس يصح اطلاق السبب على السبب اذا كان
السبب علته مستزعة الحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في هذا
لانه لو قال ان ملكك هذا العبد واستمرت بعين النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صنعة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويغتر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **ورد** وهذا ينبغي
ان قوله ان ملكك واستمرت بعدا في معنى ان النصف يكون مالكا او مستر بالجميع بعد وسمي بالانفرد
من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى الشئ من الموصوف كالضارب لمن يوصف بالضرب
بحال انما يقتضيه ذكره والى عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب والنقص وقيل في حقيقة
ان كان الفعل لا يمكن تعاقبه كالحركة والشك في ذلك حقيقة والافعال في واقعها في المعنى كالفعل
لمن لا يضرب ولا يضرب كمن يضرب في زانقا فانما زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف
الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو المجمع وكذا لم يكن مستر بالغة على الاصح **ورد** لان غلب في المعنى في انشاء
من قام به الاشتراك **ورد** لا او ما ضاقت حقيقة وفية **ورد** صدق في رايه اي لو استغنى للمعنى بغيره
على وفق ما نوى الاقتضا اي لو رفع الى القاضي حكم عيب بوجوب كلامه ولا يثبت الى ما نرى لكان الحق
لا لعدم جواز الجواب **ورد** بنا على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا لمخصا يصح اطلاق

على السبب

على السبب ولا يصح اطلاق السبب عليه **ورد** فان العنق الى هذا التصرف الى هو الاعيان موضوع في
الشيء لوضوح ان ملك الوصية فلا يكون هذا خافيا كما يجب من الاعيان انبات القوة لا ازالة الملك فان قيل
فالجواب في الجواز السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى الجازي يكون اطلاقا لا باللسان على السبب
مستلزمه ليس كذلك قلنا **ورد** في الغرض من المعنى الحقيقي متناه ويحتمل ان يكون الموضوع في نفسه
اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالسبع والوصية الموضوعين لغير انبات ملك الوصية
في انبات ملك المنفعة **ورد** لانها اي الاستعارة لا يصح لكل وجه منقطع باشتغال استعارة السماء
للارض فيع اشتراكها في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور بزيادة اختصاص
بالاستعارة وهذا غير محتج بين السطاح والعتاق لانها انما تطلق منقولان عن المعنى اللغوي الواجب
رعايته عند استعارة اللفظ المنقول وكيفية اللغوي للسطاح شبي عن ازالة الجس وفتح اليد يقال
المسجون خبيته واطلقت البعير عن غماره الاسير عن ماسره فتعلق في الشرح الى رفع اليد عن النكاح فان المراد
به قد صارت تجردت عن الوجود متبقة شرعا لا يحل له الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق
يخرج عن القوة والعقبة يقال عن النسخ اذا قضي وطهر عن ذكره وعفا عن الطير كواسمها جميع شيئا
لما ذكره في فقهنا فتعلق في الشرح الى انبات القوة كخصصة من المالكية والرافعة والشفاعة وذكر ذلك
فلما تبين المعين في الوجه الذي فرغنا عنه قال في قولنا معنى الاعيان انبات القوة
المقصودة فلا يصح اساره الى المال كمن يملكه فاعني فلان عبيده اديس في وسع انبات ملك
القوة بل جرد ازالة الملك بخلافه وجوبين الاول انه جازي في الاستدراج سببا لغيره في السبب
البعيد كما في قوله تعالى فاعني فلان المال كسبب فاعني ازالة الملك على سبب انبات
القوة لا يقال لم يصد من المال كسبب بغيره لفظ الموضوع في الشرح لان المعنى لا يقول بوجبات
بطريق الاقتضا لان الاثبات الشرعية غير معوزة بالكلية عن المعاني الاجارة فلا بد من جرد
ازالة الملك عن المصالح قبل الحكم تصحيها ككلامه على ما سجي في فصل الاقتضا الثاني ان يفي في المسئلة
حيث اطلق الاعيان الموضوع لانبات القوة على سبب الذي هو ازالة الملك وكذا الوجهين في حقيقة
اولا بغيرهم للاعتاق لغة وعرفا وشرعا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اساره حقيقة
الا الى المال كمن ذكره من معنى انبات القوة انما يكون المأزاة ومن المأزاة فيكون المأزاة لا الى

لا انزال الملك ممنوع لا بد من انباته من سماع لانه العدة في انبات وضع الانفا وكون انبات
انبات القوة السبب باخذ الاستحقاق لا يصح ويدل على ذلك ان من ينظر النفا في معنى غير السبب
بالمنع الجيني منه على ان لا اسم ان الاعراض منقول بل حقيقة لغوية لم يطرأ عليها من شرعي **برو**
عليه فيجب عن هذا الايراد بان العنق تصرف شرعي معناه انبات القوة لخصوصه على ما مر
فلا بد من النظر بول على هذا المعنى حقيقة او بحال الفصل العنق شرعا واستعارة الطلاق لا انزال
الملك بسبب استعارة لهذا المعنى فلا يجب بقوله شرعا بخلاف ما اذا قال انزلت عنك الملك
او رخت عنك فبدل ان فانه يجاز عن انبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب كما كان
الاعتناء في من اعن فلان غيره في زامن انزال الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لا يصح
لذلك كما في قوله لانه اذا جعل الطلاق استعارة لانزال الملك فليس هناك لفظ يحصل مجازا عن انبات
العنق فليست على وجهه بان العنق ينبت بر لانه الاثر المكون لانه لا يلقى الجاري الذي هو انزال
الملك **و** لا لفظ الاعتناء على حذف المضاف الى المعلوم لنظر الاعتناء **و** فلو انما لا يجوز
استعارة انزال الملك لانزال الملك لا يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه
كالاسد في الشجيرة وان كان المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكما في الشجر من شفه ههنا وكهنا
ان يمنع ذلك بناء على ان انزال الملك في نوعه هو في الراد وان المراد باللفظ هو هنا الانتقال
في جهة لا اشاع الامكان ثم القائل ان يقول لو سلم اشاع اطلاق الطلاق على انزال الملك بطريق
الاستعارة او بطريق اطلاق السبب على السبب لكان لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق السبب
وهو انزاله في خصوصه على المطلق وهو انزاله مطلقا والقيد والملك كما اطلاق المشغور على شفه الاش
والذوق على الادراك بالشمس **و** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لا من كل
من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عذف وي الطرف من القول
قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كالاستعارة الصبح لشفعة الشمس وبالعكس وتوصل المبالغة باطلاق
اسم احد الشئ بدين على الآخر وجعله هو وكون الشبه باقوى من وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام
التشبيه على ان يوزن علم البيان **و** وكذا اجارة الربيع لوقال بعثت منك شررا يدرك علم كذا
العدا اجارة ولو ذكرت واحدا من البتة وبالعقد ولو قال بعثت عدي او ادري منك كذا فان لم

العدا ينعتبع بالامكان العنق باليقين مع تعذر شرط الجازم وببيان الادة وان ذلك الادة فان اسم
جنس العنق فلا راية فيه وان ساء على بعث عدي منك غير العنق كذا في الاسرار وتنبه بعد ما صحى
الاجارة معارف هذا هو الذي يفرق بينه وبين العنق المتعارف ان عد كذا في الاسرار وتنبه بعد ما صحى
بحي الادة على ما في العنق او بعد ما ساء اعلا بالحقبة العاصرة **و** ولا يلزم اى لا يراد علينا عدم صحة الاجارة
لفظ البيع المضاف الى النفع من حيث ملك من فاع هذا العنق كذا العنق كذا ولا يلزم هذا الاشكال والا
فعدم الصحة لازم قطع **و** ثم اعلم ان في الاستعارة المذكورة يرد ان ما ذكره من اطلاق السبب على السبب
انما يصح في البيع والملك لان الملك سبب من ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس هو بالهبة سبب من ملك
النفع الثابت بالملك لا اختصاصه بنوع ملك الطلاق والايضا والظواهر ولا الاعتناء بسبب لانزال
الملك الثابت بالطلاق لا اختصاصه بصاحب قبول الهبة او ميسونه لا يجزى للملك النكاح الا بعد التمسك
والبيع سبب ملك النفع الثابت بالاجارة لا اختصاصه بملك من ملك القبة على السبب انما يطلق
في زامن ما هو سبب من فاعلى ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد الشئ على
على الآخر لا يشترط ان يكون من جنس هو في احدكما اقوى واخرى كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع
وهنا معنى النكاح بيان لمعنى الهبة والبيع كونهما يشتركان في انبات الملك وهو في البيع قول
وكذا الطلاق والعناق امران متباينان يشتركان في انزال الملك وهي في العناق اقوى وكذا
الطلاق والعناق الاجارة والبيع عريان مخصوصان متباينان يشتركان في انبات ملك النفع
وامرهما وهو في البيع اقوى فاستعارة اسم احدهما للآخر ولم يجر العكس لما عرفت فبان الاستعارة
انما تجري من طرف واحد لا من الطرفين المبالغة المطلقة من الاستعارة فان قيل قد بين ان الاستعارة
هي اطلاق النفع على اللزوم الى ربي الذي هو صفة المعلوم فكيف يكون متباينا فقلنا ليس الاستعارة
في الاطلاق على اللزوم على المبين لارادة اللزوم كما اطلاق الاسد على الان كونه شجاعا
واطلاق الهبة على النكاح كونه متباين الملك والتشبيه للملك لازم خارجي صفة الهبة كذا نص عن
المصنف رحمه الله تعالى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بما لا يلزم ان يجب في الجازم اعتبار السبب
ان يكون المعنى الجيني سببا للمعنى الجازمي بعينه بل يجب فيه براد بالقياس بين النبات سواء
حصل بالبطر او غيره فعلى هذا لو قال اذا استعرت عدي او ادري منك كذا فان لم

فان وجد ذلك في جدول الاسم ساد كان على ان يكون جازا استعارته والافعال **فان** في حاصل
السؤال ان هذا اني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعاره عند المحققين بل تشبيه مجازي والافعال
زيد من الاسد وهذا من اني وهو لا يجب الصق بالانفاق **وهو** حاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد
اسد بل من قبيل الخيال فاطقة وهو استعاره بالانفاق وذلك لان اني معناه مولود في خيال
من ماني فيكون مشتقا من طقة ثم ادريج فيه سوادا آخر وهو ان اني في الحقيقة على ان من زيد اسد
ليس باستعاره لانه من دعوي المرسى على اني استعاره في الاستعارة المكنان المعنى الحقيقي كما
قد صلب بين يوسف ومحمد رحمه الله ولا فائيل بالوقوع بين الاستعارة والخيال المرسل فيكون الخيال
حقيقا في الحكم لانه الحكم وانما راجع الجواب بانهم متفقون على ان من الخيال طقة استعاره مع استعماله
المعنى الحقيقي وهو ثبت النطق على اني فاعلم ان المكنان المعنى الحقيقي ليس بشرط الخيال بل هو الاطلاق وهذا
يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعنا مع **السند** اعلم ان الاستعارة عند علي البياض او
مع الحقيقة في الشيء ليس الى المذهب المبرمج كما بينا فالحقون على ان استعاره عن ذكر الشبه به وادارة
الشبه مدعيها دخول الشبه في جنس الشبه به يجعل اقاربه قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب
قريبه فانه عن ادارة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء مع الحقيقة مع نصب القريبه فانه عن ادارة
ادعاء من ادعاء **فان** قد اعين قد جعلها فيه حيث لان الشرط على هذا عدم التصديق ودعوي المرسى
وعند عدم الاستعمال فابن ابي عمير عن الآخر **فان** ويجب ان يعلم من الجواب الذي اوردته في المتن
انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان كونك اسد ابري من باب الاستعارة
بجملات زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ للاستعارة وان كونك الخيال فاطقة بكونك ابري من باب
بالانفاق فانهم المصنفين من ذلك الى الاستعارة لا تجري في خبر المبدأ الا اذا كان مشتقا من
الوقوع بين كون زيد اسد وكونك ابري من باب الاستعارة لا تجري في خبر المبدأ الا اذا كان مشتقا من
والكذب الخالصة من ان المذهب الذي قصد الحكم انما هو اوله لان التصديق هو الحكم بطلان الادعاء والكل
بجملات بمتصف بالكونه محالا او مستقيما فيقتضي كون زيد اسد الى تقدير ادارة التشبيه يخرج عن الاستعمال
الى الاستعارة بجملات كونك ابري فانه وان استعمل على انبات الاسد ابري لانه لم يقع تصديقه
بل التصديق انما هو انبات الروية فلا يتقرر في تقدير ادارة التشبيه صحيح وبين الوقوع بين اذ كان الجواب

وما اذا كان

وما اذا كان مشتقا بانه الاول يستعمل على قلب الخيال ويجعل حقيقة الان حقيقة الاسد
بجملات الثاني فانه لا يستعمل الا على انبات وصف الحقيقة ليس ثابت لانه انما هو من الوقوع
الاول ضعيف لان الكلام المستعمل على الخيال باطل سواء قصد او لم يقصد فكلما بد في التأويل ولان الحقيقة
ربما تستعمل على دعوي المرسى قصد اسد في اسد وتكلم بد في الخيال ربما يجوز ادعاءه لا غرض في
واقعة رات لطيف مع نصب القريبه على عدم ارادة شوبه في الواقع وبان الوقوع بين الجاهل والمشتق
من الوقوع الاول لانه ربما يكون بين ما ثبت صحتها وبين ما ثبت تصديق انبات الخيال باطل قطعا
من فرق بين الجاهل والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الخيال في الاول دون الثاني في غاية الضعف
الظاهر ان استحالة نطق الخيال ليست اولى من استحالة اسد به الاسد سواء استعمل قلب الخيال او لم
على ان انقلاب الخيال معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب ولكن المتع الى الآخر ولا شك
ان نطق الخيال متع فانه لا يكون جعل المتع حكما هذا توكيد كلام المصنف انه وانما اطلق على حقيقة
الخال بان حكمي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عند علي البياض حيث يستعمل
في التشبيه ويجعل الكلام فاعل الشبه صالحا لان بر او لا يشبه به لا لا لانه حتى لو كان التشبيه مذكورا
لفظا كما في زيد اسد ولتست منه اسد وليت به اسد او تقدير اسد في مقام الاخبار عن زيد
لم يستعمل استعاره ولا اعتبار بكونه خبر متبادر او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله مع حيث يتبين الحكم لخطا
الابيض في الخط الاسود والخبر بواحدة اسطة قوله في الخبر يخرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه في من زيد
اسد يجب ان يحل على حذف ادارة التشبيه لا شاع على الاسد على زيد وادارة قوله الخيال فاطقة نطق الخيال
بكونه فاستعارة قطعا لان التشبيه مذكور بالكلية وهو الراد الى حيث ينطق الناطق فطابق
له من زيد اسد لا يخفى ان هذا اني من قبيل زيد اسد لان من قبيل الخيال فاطقة لانه لا حاجة الى تأويل الا انما
بالمشتق ولان مبتناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت الصق لا على تشبيه الصق بالبنوة يكون استعارة
تبعية الا ان علماء الاصول يقولون من غير انما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هذا استعارة
بتشبيه العبد بالبنوة مستعملة في التشبيه المذكور وهو اهل الشجاع لانه معناه الحقيقي لا يتغير ولا يتغير
ادارة التشبيه ليس قوله زيد اسد على اني جازي ومبايع والطير غيرة حبه الى ما كنهه وقد قلنا ذلك
في شرح النسخة وهذا اني معناه هو معنى من معنى حكاه كالاين في ذكر التشبيه واطلق عليه اسم التشبيه

مسألة الجارية التي تسمى من أدلة العموم كالقول باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع الأصناف
 لأن اللفظ من أنواع الجارية كالحول والسببية والحركة ونحو ذلك إما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ
 الصاع المستعمل في قياس حجم الأوزان ذلك المسمى بالباس من أن هذه الصيغة تعبر عن قوة
 بين كونه مستعمداً في المعاني الحقيقية والجارية وقد تبدل بأن تعبر اللفظ عما هو خارجي بين الدليل
 لا كونه حقيقة والالكان على حقيقة عامة والباب أنه يجوز أن يكون للشيء مجموع ولا يلزم من عدمه تأثير
 الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير وليس يجوز أن يكون الثابت من الحقيقة دون الجارية
 الجارية ما كنا قد قلنا من بعض النسخ أن اللفظ من أنواع اللفظ المستعمل في قياس قوة من الكميات لأن الجارية
 ضرورية والعرضية متدفع بأداة بعض الألفاظ فلا يثبت الحكم كالمقضي وأجب بأنه إن أريد العرضية
 من جهة المنكح في الاستعمال بمعنى أنه لا يحد بربطه بالشيء المعنى سواء فسر جاز أن يعدل الجارية لغيرها
 مستنداً كما مع القدرة على الحقيقة ولأن الحكم في اللفظين طرفين أحدهما حقيقة والآخرة جارية
 إيهامات ليس في طريق الجارية لطائف الاعتبارات وحاسن الاستعارات الرجعية لأداة لفظة الكلام
 أن يكون جنة وارتفاع طبقته ليس في الحقيقة ولأن الجارية واقع في الكلام من حيث هو غير مستعمل في الحقيقة
 والاضطرار إلى استعمال الجارية وإن أريد العرضية من جهة الكلام والاسم مع أنه لا يلائم العمل بالحقيقة وجب
 على الجارية ضرورة ليلابزم الغاء الكلام وإحلال اللفظ غير المرام فليس من الضرورة بهذا المعنى تنافي
 العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وأداة المنكح فضرورة العمل الجارية المعنى الجارية فيجب أن يكون على ما
 قصد الحكم وأصل اللفظ بحسب القرينة أن عام فعام وإن خاص في وجه خلاف الحقيقة فإنه لازم من
 غير ملطوف فيقفرونه على ما يحصل من صحة الكلام من انبئات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل
 قد بين أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والجارية بالنسبة إلى المعنى الجارية ليس موضوعاً لها
 بالوضع أي من شخصي والنوعي بدليل عدم النكرة المنفية وكذا والجارية موضوع بالوضع وأعلم أن القول بعدم
 عموم الجارية كما تقدم في كتب الفقه ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جارية الأسوة والآلة الأربعة
 وتخصيص الصاع بالمعنى مني على ما ثبت عند من علة العلم في باب الألفاظ على عدم عموم الجارية ومع
 ذلك فالعقل يكون ضرورياً من جهة الحكم على ما هو المستطاع في كتب العموم مما لا يعقل أصلاً وإن كان لا يجد
 المنكح لفظاً بل على جميع أوزانها حقيقة فيضطر إلى الجارية فكما تبعد الاضطرار إلى الجارية لا لاجل

الخاص فكذلك اللفظ المستعمل العام وأما عبارة بعض الملازمة الضرورية لأجل من جهة اللفظ مع التصحيح
 الكلام على ما مر **مسألة** لأربع في جوار استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أرواده
 كما استعمل في الدابة عرفاً فيما يربط على الأرض ووضع القدم في الدخول ولأنه استعمال في المعنى الحقيقي
 والجاري بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ويجوز أن يكون استعمالاً في الجارية فلو
 عن أرواده الموضوع له فظاهراً وأما في التفسير فإحسان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله
 في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال في مجازي بالانفاد وأما السماع
 في أن يستعمل اللفظ في إطلاق واحد معناه الحقيقي والجارية معاً بأن يكون كل منهما متعلقاً
 مثلاً أن نقول لافئق الأسدا والأسدين أو الأسود وترى السبع والرجل الشجاع أحداهما من حيث
 أنه الموضوع له والآخرة من جهة أنه متعلق بغيره خلافاً وأن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازي والحق
 أنه فرع استعمال المشتك في معنيين فإن اللفظ موضوع للمعنى الجارية بالجمع فهو بالنظر إلى الوضعين
 بمنزلة المشتك من جود ذلك جوداً من لفظاً وأما أرواده المعنيين في الكناية على ما صرح به
 في المنكح فليس من هذا القبيل بل هو من مناه الحكم إنما هو المعنى الثاني لا يقال الحقيقي جوداً من مجموع معنى
 الحقيقي والجارية فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار إطلاق اسم المعنى على الكلي لا أن نقول هو مشروط بأن يكون
 الكل موجوداً تحتها لاسم واحد لا بالجوهر بمعنى انتقال الاسم من الجوهر إلى الكليات المركبة من الأجزاء
 وتخرج المركب من الكليات والأساس ليس كذلك بل هو اعتباري يخص بالأجزاء من حيث اللفظ إطلاقاً
 لفظ الأرض على مجموع السماع والأرض ولفظ الآفان على الآدي وسبع ثم قل أن استعمال اللفظ
 في المعنى الحقيقي والجارية إنما هو من جهة اللفظ الذي لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلاً وقرينة
 الأولى أن المعنى الحقيقي متبوع للجارية تابع والتابع مخرج بالنسبة إلى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل
 تحت الأرواده مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة الجارية اللفظ والنفي الواحد في حالة واحدة
 لا يكون مستقلاً في محله وتجاوزه الآية الثالثة أنه يلزم أرواده الموضوع له المكان المعنى الحقيقي وعدم أرواده
 لعدم دلالة المعنى الجارية وهرج الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والجارية بحسب
 البرهان وتنافي اللوازم يدل على تنافي اللوازم التي هي أن اللفظ المعنى بمنزلة البداهة فيجب أن يكون
 معنيين وهو حقيقة واحدة هي الجارية كما ينبغي استعمال الثوب الواحد بطريق الحكم والعارية

كل ما يقع تحت التخصيص نوباً واحداً في كل واحد منهما بما عليه انما ملك لاحدهما عارية
للاخر والكل صحت ما الاول فلهذا لا يقع في ركني التبضع اذا دار اللفظ بين العيين والكل الكلام
فيما اذا قامت الزينة على ارادة التابيض انما يتبين بانها ليست بربا احد جانبيها ولا في ركنها
في جوار ارادة التابيض فخطب بمعية الزينة ففصل عن ارادة التبضع واما الثاني فلهذا لا يقع
لاستعمال اللفظ في التابيض الا ارادة عند اطلاق اللفظ من غير قصد استوارده وحده في التابيض واما الثاني
فلهذا لا يلزم ان ارادة غير الموضوع لا تدبر لحدول عن ارادة الموضوع بل لا يجوز ان يراد الجميع ويكون
كل منهما داخل تحت المراد والارادة فلهذا استغناء الحقيقة عن الزينة معناه ان المعنى الحقيقي يعم
بما في ركنه وسواء كان في نصب الزينة على ارادة المعنى الجازي ايضا وان اراد ان الجازي يقتضي الزينة بانه
فما ارادة الموضوع في الحقيقة فقد عرفت ان كل الموضع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والجازي لا يركه
اللفظ حقيقة ويجازيها وشروطها بالزينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون اللفظ في الاشارة
المعنى الجازي ان الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين الشرح فان قيل فاللفظ في
الجميع جازي ولا يشترط فيه ما في ارادة الموضوع لكون الموضوع له ايرادا وغيره وهذا محال
قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب فيه عيانا وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخل تحت المراد
واما الثاني فلهذا ان كان انشأنا حكم بطريق التماس فما اطلاق اللفظ في التبضع على التماس على ان
استعمال التوب الواحد في حال واحدة بطريق الملك والعارية محال غير ما يحصل للتماسين في مكان
واحد فلهذا في ركنها تباين في خلاف ان يزم من استعمال اطلاق اللفظ ارادة المعنى الحقيقي والجازي معا وان
ترضى وبذلك القول بالتمسك بظاهر الدليل على استعمال ارادة العيين فانها ممنوعة ووجوب الضرورة
فيما يترتب على ما لا يحسن اللفظ عند ارادة العيين حقيقة ويجوز ان يكون استعمالها في ركنها استعمال
التب بطريق الملك والعارية بل يجعل في اطلاقه كونه مستعملا في الموضع الذي هو غير الموضوع له فلهذا لا يقع
اوراقه التي من فروع الاصل المذكور فلهذا انما ان يتحقق ارادة الجازي فيفتح ارادة الحقيقة كاللغة
في قوله تعالى ولا تسم الله بالربوبية الوطى في اجماع على ان لا يجمع على كل لفظ بل لا بد ان يكون اللفظ في ركنه
لا يجمع مع مخالفته ان سحر ورضي الله عنه فلهذا الموضع المستعمل باليد ولا يجمع على كل لفظ بل لا بد ان يكون
اجماع من بعد الصحابة على اجماع الآية الاربعة ووجه ذلك ان منهم من جعلها على المسند اليه وجوز في التمسك

بذلك

بذلك لا يبال بمرئيات لا يجمع الصحابة على ان المراد الوطى ويحكم تبضع الجنب والسنة اليد ولا يبال بذلك فانزل
لا يلزم ان مثل ذلك في لغة الاجماع وانما يكون لوضع امر متعلق به وعدم القول بالمراد المستعمل مع جوار التمسك
ليس بمراد لعدم صحة تبضع في اللغة واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلهذا لا يجوز ان يكون اللفظ في ركنه كالمركب
بها حقيقة فلا يراد غير جوار المسكات لعلاقة تلك بمراد في ضرورة العقل وانما يجب في ذلك في السكون
بدليل آخر في اجماع ائمة فان قيل لا يجوز ان يراد باللفظ مطلق المسند اليه بل هو الوطى وغيره
وباطن مطلق ما في العقل فثبت الحكم في جميع اطلاق التمسك لانه لا يترتب على الزينة العارية غير ارادة
المعنى الحقيقي وحده ولا الزينة ولو سلم في ركنها الجازي واما في نسبة كمالا وهي الوطى واليد في معنى
معنى يستحق الاول لان حولى زيد فلا حقيقة في معقولة لان اضافة الشئ لغيره اختصاصا معناه
بالمضاف اليه باعتبار ضرورة لا يكتب زيد بالجنس باعتبار كونه يندرج في معنى معقولة او جوار للابنة
وكون زيد سببا لعقده في جملة واما لفظ الوطى في الحقيقة في المعنى سواء اعتقد حرك الاصل او غيره فهو ليس بجاز
في معنى المعنى على ما يترتب من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى في المعنى الاول استلزامه اصل الموضوع
اعلى الاصل كالمصنف في **الشيء** وكذا اذا اوصى بريدك لفظ الابن او الاربعة المضافات في الحقيقة
في ابنايه او اولاده الصبية في ركن الابن فلهذا لا ينافي ولا يكره وانما يشي الذكور خاصة عنده
والذكور والامانات عند ما هو احد قول ابن حنيفة رحمه الله وان كان له امانات خاصة فلا شيء منهن
وان كان له ابنا وبنو ابنا يستحق الابناء خاصة عند ابن حنيفة رحمه الله ولا ينافي في ذلك
بعدم الجواز حيث يطلق الابناء وعرفا على الزينة وان اوصى لاولاده فلا ذكر والامانات الصبية تحت طاعة
او ضرورة وان كان له اولاد واولاد ابن فلهذا يستحق الصبية خاصة وعند صاحب المصنف
خاصة بالانثى لان الاولاد يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلهذا قال الفقهاء
انما هو على اولاد ما مندهم ولم ينافي ببنو ابنا يستحق الابن المانع على بني الابناء عند ابن حنيفة
رحم الله كما هو رواية التماس كونه يستحقه عنده في رواية الحسن فانما ان يقول الامان انما هي
ليس في جهة ثمة واول اللفظ بل في جهة ان الامان يحقق الدم وهو منى على التمسك في انثى لان بنات الاب
ينسب على النسب وانما الابناء قد ينسبوا لجميع الزوجين في آدم وبني حاتم فيجوز صورة الاسم
شبهته انثى برب الامان لكن فيما يترتب في الخلقة وتجه اطلاق الاسم بخلاف ما اذا قال استوفى على الاب

وتجني الثاني على مطلق الوقت فان قلت كذا ما يمتد الفعل مع كون اليوم مطلق الوقت مثل كبريا
يوم يا نيك العدد واحسن الظن بامدوم عيانكم الموت والعكس مثل ان طالع يوم نصوي له
وانت حرم يوم تكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلاف من الواقع والمنتج في الله
بمعونة القوانين كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في عمل اليوم في الاول على ما في النهار يعلم
الحكم في غيره بغير العقل وتجي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التيقن باليومين الاضافة كما اذا قال ان طالع
حين نصوي اوجين تكشف الشمس فان قلت كذا جعل الخبر والتعريف بامتداد الطلاق والاعتناء
فلا يمتد مع انه ان اريد ان الامر وحده فيكون غير محقق في الكل وان اريد كوزب مجردة ومفردة فهو
ممتد فكذلك كوزب مطلقا وكون البعد معتقدا ممتدا قلنا اريد في الطلاق والعتناء وقوعها لا بالضرورة
في تيقن كون الشخص مطلقا او معتقدا بالزمان لانه لا يقبل التوقيف بالضرورة وفي الخبر والتعريف كوزبها
بحرودة ومفردة لانه يوضح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فينبغي توقيفه بالضرورة فان قلت
ذكر في الجاهل الصغيرة ان لو قال امرك بكذا اليوم وغدا دخلت الدنيا قلت ليس مبنيا على اليوم
لمطلق الوقت بل على ان يمتد امرك بكذا يومين وفي منتهى استيعاب اسم اليوم لليلة بخلاف ما قال
امرك بكذا اليوم وبعد غد فان اليوم المتولد لا يستيعب ما ياتي من الليل **قوله** لانه يراى بطريقه ان
ما في الخطه من الاجزاء يقال فلان ياكل الخطه اى طعمه من اجزاء الخطه والكل في الخطه يوم اكل منها
والكل ما يتخذ منها من اجزاء وكونه دون السنين فانه عند حاسن دون حاسن الاقرب وقيل كذا عند
محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الخطه فهو ان يقع الاكل على نفس الخطه بان يضعها في النعم فيضمها **قوله**
سنة على صوم رجب وقع عبارة في الاسلا غير منون للحليلة والعزل عن الراجب لان المزار رجب ليلة الى
الذي ياتي عقيب اليوم والمصلحة على سنة اوجه لان القائل ما كان ينوي شيئا او ينوي التذرع في العباد
او بدونه او ينوي اليقين مع نفي التذرع او بدونه او ينوي التذرع واليدين جميعا فالتذرع الاول تذرع
بالاعتناء والاربع عباد بالاعتناء وفيه الاخيرين خلاف واليهما الاثر في اول هذه المسئلة
بتذرع ونوي اليقين اى مع نية التذرع من غير تيقن له بالنفي والاثبات فعبارة رجب رحمه الله في
يدين والرب رجب تذرع وعندها كلاهما تذرع ويدين وجهان مختلفان في موجب الاول الوفاء
بالمعسر والعتناء عند الوفاء لا الكفاية وموجب الثاني الخيانة على البر والكفاية عند الوفاء **قوله**

واللفظ

واللفظ حقيقة في التذرع لانه المعسر مرفوعا وادناه لا يثبت على الشيء بخلاف اليدين فادناه معاجم
بين الحقيقة والخيال في التذرع جواب ان هذا الكلام من باب الحقيقة كونهما موضوعا لذلك بعين وجهي لا يراه
التي خرجين لان التذرع راجب المباح الذي هو صوم رجب مثلا واجاب المباح بوجوب تحريمه الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان اجاب الشيء بوجوب الشئ عن ضده ويجزى المباح بعين التذرع
قد فرض الله لكم تحمة اياكم اى شئ لكم تحمة بالكلية بالكلية لا سيما في النبي صلى الله عليه وسلم ما ربه او حصل
على نفسه حيث فعله من غير المص رحمه الله الموجب بوجوب اليقين وقيل معناه ان هذا الكلام بعين بواسطة
موجب اى انه الثابت به لان موجب التذرع لزوم التذرع الذي هو جازم التذرع فان اول التذرع
في الراجب بنت قصدا للتذرع بوجوب المباح بواسطة موجب اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه
لا يكون بطريق الجازم بل بغيره في لازم ولم يرد به اللازم مع ثبوت فانه عن ارادة المفسر لان الحقيقة
تدل على جواز الفسخ ولازمة بطريق التضيق والالتزام ولا يصير ذلك مجازا فانه لا لازم فيكون
انه نفس المراد في اللفظ حيث جازم فيكون من حيث انه جازم الملام ولازمة فاللفظ حقيقة كما اذا فهم
بلد ان لفظ النبي صلى الله عليه وسلم في معناه وتوهم الشجاعة من لفظ الاستسعي في السبع فاما اصل اللفظة
حقيقة لا يجوز فيها واليدين لازم لها جميعا وتجه لفظ الاستسعي بغيره من ان مع الجمع بين الحقيقة والخيال
هو ارادة المفسر في الجازم معا لكون اللفظ حقيقة ويجازى وكيف يصور ذلك والجازم منوط
بعدم ارادة المفسر له ولقد اعدل المص رحمه الله في التذرع عن عبارة التذرع لانه ارادة اللفظ معناه
الحقيقي والخيال معناه فادناه المص الحقيقي للصيغة ولازمة التذرع كان جميعا بين الحقيقة والخيال سواء
سميت الصيغة بجازم او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال ان اصل الاشكال على شدة
اشباع الجميع بين الحقيقة والخيال لا الاشكال الوارد على جواب التذرع فانه لا يمتنع بهذا المثال لكن هذا الجواب
انما يمتنع فيما اذا نوي اليقين فقط واما اذا نوي جميعا فمتحقق ارادة الجميع الحقيقي والجازم معا ولا معنى
للجميع الا اذا كان تحت لا عبرة بآرادة التذرع لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تقييد الارادة فكانه لم يرد
الا للجميع الجازم قلت قلنا يمتنع الجمع في نفي التصور لان المعنى الحقيقي مثبت باللفظ فلا عبرة بآرادة ولا
ولا تأثر بها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد ولا يمتنع صاحب
الكشف مع الجواب بوجوب الاول انه لا استسعي للصيغة في حق آخر خرجت اليدين فبان كون مرادة

تصارت كالتي في الجوزة فلا تثبت من خبرية والى التي تحركت كالمذكورة في الجوزة ولا تثبت
على التصديق الا ان كونها تثبت على التصديق لا يفسد كمالها بل يفسد كمالها فيكون التصديق
جوهرا متصلا في تصديقها ولا يفسد كمالها بل يفسد كمالها فيكون التصديق
سواء قسم خبرية باسمه كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فاعلم ان الله
وكله على نذر الا ان هذا الكلام غلب على الاطلاق في معنى النذر عادة في حق عباده فانها قد تسمى
بكل لفظ ما هو من محلات فعلية بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والخيال في كل واحد من كليهما
قوله سلسلة لا بد لها من خبرية مائة غير ارادة المفسر في سواد جعلت واحدة في مقدم الجواز
كما هو رأي علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول **قوله** او عادة في سواد العرف
العام والخاص وقد يفتون فيها باستعمال العادة في الاعتقال والعرف في الاقوال **قوله** في خبرية النور
هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلبت استعبرت للسرعة ثم ثبت في الجملة الى حصلت خبرية
فيقول رجع فلان من فوزه الى من ساءه وفرض ان بسكن **قوله** كونه في الاستفهام استلطف
اي استدل او صرحت من استلطف منهم بوسرستك ودعائك الى الشرف من خبرية مائة غير ارادة حقيقة
الطلب والايجاب عقلا وهو كون الامر في تقديره حكما لا بالمرسوس باجراء عاوه فهو عبارة
عن تكليف خبرية ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تملك الامر في التقدير
عليه بسلاطة الآلات والاسباب **قوله** كونه في ثناء فليس من منى هذا الكلام حقيقة بل
في الخبر والاذن لكل احد ان خبرا في الامر من ثناء ولكن قوله انما اعتدنا خبرية مائة غير ذلك عقلا
او لا اعتدنا على اللينان بما فيه خبرية واذن وهذه التوبة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للخبر
وكذا كل من الامر من خبرية في الخبر والاعتدال حقيقة اما الاول فهو خبرية من ثناء او لا يخص الا بال
منه على من ثناء واما الثاني فهو لا الاعتدال العقل وقوله انما اعتدنا الآية فان قيل كيف جعل التوبة في لفظ
خارج عن هذا الكلام تسمية للتوبة التي هي خارجة عن التكلم والكلام تسمية باعتبار انما لفظ يكون
من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالخاص ان التوبة اما ان يكون من
من التكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام
الذي وقع فيه الجواز او لا وخبر الجواز هو ان الاول لا يكون دلالة على التوبة غير ارادة حقيقة باعتبار

اوله

اوله بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لا اختصاص من بعض الافراد كالكلام في افراد
الكلام او خبرية كالتعب في افراد النكاح في خبرية اللفظ لا اختصاص من بعض الافراد كالكلام في افراد
وهذا الذي يسمى خبرا اسلام حقيقة فاصرفه وذهب الحق رحمه الله تعالى الى انه حقيقة خبرية
في خبرية وهو لم يبين حقا انه ما منع غير ارادة الحقيقة عقلا او عاوه او عاوه والظاهر ان
ما منع عاوه وقد جعله ممكن تسمية لان العادة الصالحة ارادة العاوه في الحقيقة لا في الفعل دون
الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار ارادة بعض الافراد وذكره كانه اخذت جميع التوبة عن
ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس جميع العرف الخاص والعام
عرفا وفي الثاني من سواد عقلا والظاهر في الثاني ما منع عاوه او عاوه او عاوه او عاوه
فقد خالف به غيره وذكره بلفظ الكمال **قوله** الاعمال النيات روي مصدر راجعا نحو وعظما
وكلاما بنو المصدر والارادة في قصد الطاعة والتوبة الى الله في ايها الفعل فلو سقطت المادة
فانفس او نفس فضاوة لتبرروا ولم يكن ما يوافق هذا الكلام بل على خلافه عدم ارادة حقيقة
او قد يحصل الحق من خبرية على الاول بالاعمال حكما باعتبار اطلاق الشيء على خبرية وهو خبرية الحكم نوعان
نوع متعلق بالارادة وهو الثواب في الاعمال المستقرة الى التوبة والامر في الاعمال الحرة ونوع متعلق
بالدنيا وهو الجواز والنفاد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بربط التوبة الاول
على صدور التوبة وفعلها في التوبة فان وجد وجد الثواب والافلا في الثاني على وجود الاركان
والشريعة المعبرة بالشريعة لو وجدت صحيح والافلا سواء يشترط على صدور التوبة او لا واما
اللفظ الجازم المقتضى للتحقق كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتها
جميعا اما عندنا فلان المشترك للعموم له واما عندنا في رجع فلان الجواز لا يعمد له بل يجب حمله
على احد النوعين فيكون انما يقع رجاؤه على النوع الثاني بناء على كون التصديق والامر في التوبة التي هي رجع
عليه ولم يبين الحق في خبرية والحق في رجع فلان في خبرية التوبة فيكون الحق ان صحته
لا يكون الا بانها في خبرية التوبة بكون التوبة وحدها رجع على النوع الاول ان ثواب
الاعمال لا يكون الا بانها في خبرية التوبة بكون التوبة ثابت انما في الاول ان ثواب بكون
التوبة فلا ريب في صحة ايضا في خبرية التوبة في الخبرية انما في خبرية التوبة بكون التوبة ثابت انما في الاول ان ثواب

اولا ان يردون النية اسمها بخلاف الحق فانها قد يكون بدون النية كالبيع والبيع هو على تقدير عمله
على التواب بل على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود في التواب هو التوبة بخلاف التواب
لا يفي الحق فالصواب فيكون عبارة عن النية ونحوه فيكون مقصودا للصدقة لا يفي كذا ذكره المصنفين
ونحوه فكل ما اولا فلا يلائم ان التواب مراد بالانفاق وعدم التواب بدون النية انما هو لا يفي
ذلك لان موافقة الحكم لا يفي لا يفي ارادة منه ونحوه بل هو على التوبة بخلاف ارادة معينة
مختلفا قولنا العبادات ليس من غير التوبة في شيء وان كان الحكم بالنية بانها معينة ولا مانع
فلان القول بعدم عموم الجواز لم يثبت في شيء من النية بل هو على ما سبق ذكره فلا يكون قوله لا يفي
من قبيل الخذف لا الجازي حكم الاعمال بالنيات وانما نالنا فلا يكون عدم تبادلا على التوبة بخلاف
الارام اولا بعدم نية في تخصيصها بالاعمال التي هي في التواب فيخصص عنه ايضا البيع والبيع هو
ذلك ما يفي صحة النية بالاجماع ولما راجعنا فلا نثبت التواب انما يفي صحة النية لو كانت
الصحة عبارة عن ترتيب التوبة والقبول هو التواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب
النضار او كان التوبة هو الاشارة او موافقة الشريعة فلا واما خاص فصوره ولا شك في المشهور
وانما لا يلائم ان الحكم مشترك بين النوعين اشارة كالتعليق بان يوضع بزارا كل منهما وانما هو عبارة
بل هو موافقة لشرع في كل واحد من النوعين والتا والتواب والالتزام في ذلك كما هو الجواز ان الاتان
والنفس في غيرهما واللفظ السواء والبيان ونحوهما فإرادة النوعين لا يكون في عدم مشترك في شيء من اجزاء
المصنفين عن ذلك بانما لا يفي بقول الاعمال الجازي عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
بالنيات لان كون الحكم بغير النية ثابت بالنية انما هو مراد من النية واصطلاحات المتأخرين
ولم يكن في غير النية حتى يفي على كل من اراد ان العمل بغير النية لا يفي ولا يفي وذلك
معان متباينة في التواب والالتزام والجواز والتا ونحو ذلك والاعمال بالنية اليها بغير التوبة
اللفظي لكونها موضوعا لكل منها وضعا نوعيا على جهة فلا يرد الجواز ونحوه لان الاشتراك في الجازم
منه تعدد انواع الجاز كالتلفظ بالنية الى سبب معناه الحقيقي وسببه وحده وحالة ونحو ذلك بالنية
الى انواع ونوع واحد ولا شك ان الملا بس حقيقة العمل في التواب والصحة مثلا بخصوصه في النية ولا يفي
او نحو ذلك وهذا يشبه التواب والصحة بغيره ان كلا منهما مراد من النية الجازي فالمراد بكونه جازي

للم

عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بغير النية ثابت بالنية
انما هو مراد من النية واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في غير النية حتى يفي على كل من اراد ان العمل بغير النية لا يفي ولا يفي وذلك
معان متباينة في التواب والالتزام والجواز والتا ونحو ذلك والاعمال بالنية اليها بغير التوبة
اللفظي لكونها موضوعا لكل منها وضعا نوعيا على جهة فلا يرد الجواز ونحوه لان الاشتراك في الجازم
منه تعدد انواع الجاز كالتلفظ بالنية الى سبب معناه الحقيقي وسببه وحده وحالة ونحو ذلك بالنية
الى انواع ونوع واحد ولا شك ان الملا بس حقيقة العمل في التواب والصحة مثلا بخصوصه في النية ولا يفي
او نحو ذلك وهذا يشبه التواب والصحة بغيره ان كلا منهما مراد من النية الجازي فالمراد بكونه جازي
عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بغير النية ثابت بالنية
انما هو مراد من النية واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في غير النية حتى يفي على كل من اراد ان العمل بغير النية لا يفي ولا يفي وذلك
معان متباينة في التواب والالتزام والجواز والتا ونحو ذلك والاعمال بالنية اليها بغير التوبة
اللفظي لكونها موضوعا لكل منها وضعا نوعيا على جهة فلا يرد الجواز ونحوه لان الاشتراك في الجازم
منه تعدد انواع الجاز كالتلفظ بالنية الى سبب معناه الحقيقي وسببه وحده وحالة ونحو ذلك بالنية
الى انواع ونوع واحد ولا شك ان الملا بس حقيقة العمل في التواب والصحة مثلا بخصوصه في النية ولا يفي
او نحو ذلك وهذا يشبه التواب والصحة بغيره ان كلا منهما مراد من النية الجازي فالمراد بكونه جازي

بالعيبين محققا كان المحقق لا يثبت له الرأب عند تعذر الحقيقة العدول بالانزاجيات
كالجوت والملافة لا يبعد عنها كالأثر لا يثبت له الملافة في عين الحقيقة وكذا الجوت والاربية
الجدولة وان اريد به الشخص عن حقيقة الى ان لم يكن هو عين الجواب والخصومة والمجوز
عن الآثار الذي هو ضد ما بل عاينت عليه التوبة كما هو الرأب **و** وما اذا كانت عطف هذه التوبة
على ما سبق من اشتراط التوبة في الجوابين ان تعارف الجوابين يكون توبة فانه عن ارادة الحقيقة
عند اطلاق المذهب ان لا يتصور ان الحقيقة اذا كانت مبهمة فالعقل لا يثبتها والافان البصر
الجواب متعارفان غالبية التعارض عند بعض المشايخ وفي التعارض هذا البعض فالعقل لا يثبتها
وان صار متعارفان فانه العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الاضرة وعند هذا العبرة بالانزاجيات
لان الموضع في مقابلة الراجح ساقط بغيره المهر فترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال الجوابين
الحقيقة من وجوبه لان العلة لا تخرج بالارادة من حيث يكون الاستعمال في هذا التعارض وهذا
بشرط الجواب المتعارف عند سواه كان عامتا ولا حقيقة اولاد في كلام غير الاسلام وغيره جابر
على اننا نخرج عن هذا اذا تناول الحقيقة بغير كانه مسئلة الحق الحقيقة حيث قالوا ان هذا الخلاف مبنى
على اختلافهم في حجة خليفته الجواب تعذر ما كانت الحقيقة في الحكم كان الجواب تعذر حكم الحقيقة اولى بغيره لما كان
في الحكم كان جعل الكلام عالما في معناه الجوت اولى **و** او حرفة السبب في الاصل وذلك لان تعذر الحقيقة
فيما اظهره الاصل في الحقيقة السبب ايضا لا يثبت الجواب الا انه اذا اصر على ذلك فربما يثبت له الامر
والسوط **و** بخلاف العنق كان الاثاب ذكره عقيب بيان تعذر الجواب في حال ان موجب البتة
بعد التثبت عن قاطع الملك كانت العنق ولما اوضح في الكرامة وثبت به الولاء لا عن مناف الملك
ولما اوضح في كرامة وابسته فانما كانت العنق القاطع الملك متصور من ذناب في وسعة فيجعل هذا الكلام لا يكر
سنا منه بما راعى ذلك واما الجوت الثابت بهذه بنى ان الجوت الذي هو في الازم البتة فهو مناف للملك الكلام
فالوجه لا يملك اثباته اذ ليس له تدبير محلي واما ملك الجوت القاطع المحي الثابت بالانكاح ويوجب من لوازم
هذا الكلام بل من ثباته فلا يصح استعارته لولا ان اصل ان الجوت الذي في وسعة لا يصح اللفظ ليس له وسعة
فلا يصح منه اثبات الجوت بهذا اللفظ فان قيل فاللازم ان يكون اسما هو شجاعة الشجاعة فكيف يصح
بما ذكره الرجل الشجاعة فلهذا الشجاعة خبر ما سبق واحد يصح لملك الاجابة بهذا الكلام في رتبة من انصف بخلاف

الجوت

على الجوت على ما بينا **و** اعلم الاستدراك المذكور انما هو على ما اوردوه المصنف رحمه الله من ثبوت الاسلام
لا على عبادة في كونه مشهورا لانه قال وفي الاصل من ثبوت ثبات الحقيقة مطلقا لا في حجة من ثبوت
سببانه وفي حق المتوعد ايضا في حكم الجوت لان الجوت الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك
فلم يصح حقا في حق الملك وكذلك العنق الجواب في الفصلين متعذر من هذا القدر الذي انبثقا
بعض ان الحقيقة في المعروف السبب اما ان يحجب ثابته مطلقا ان السبب الى جميع الناس لثبت السبب
من التوبة في غير ما هو باطل لان السبب يشترط العبرة ولا تارة لا تارة في ابطال حق الغير
و اما ان يجعل ثابته بالسبب الى المعزومة ليعطى الاثر في حق الجوت فكيف لا يملك لول الحقيقة
وغيره باطل لانه لا حقيقة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لوجوبه بنا على اشتراط السبب بطلان السبب
مدلول الحقيقة لثبت اللازم ثم يتبعه ويحذف حقيقة معنى الكلام ويثبت وجوبه بالجوت اللازم له مناف
ملك النكاح في ثبوت ثباته من الوجوه وهذا مع قوله لان الجوت الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
ملك العنق في ثبوت ثباته في حق التوبة ما اوردوه المصنف رحمه الله من ثبوت ثبات الحقيقة
دليل تعذر الجوت بطريق الاثر انما هو منافا لملك ابتدائه في ان ليس تعذره عدم ثبوت
المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوت ثباته لا يثبت الجوت ايضا لثباته في ثبوت الجوت بطريق الاثر انما هو مناف
والا **و** اما في مصنف رحمه الله ذلك لانه ليس في قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المتوعد
ايضا في حكم الجوت سيما اخبرنا بما حكم الجوت وقد سكت عنه في الاسلام اخبرنا في التوبة السبب لا يثبت
قوله ايضا مشهور بذلك ان تعذر في حكم الجوت ايضا كما تعذر في حكم ثبات السبب لا يثبت له معناه انما هو
المعزومة متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **و** والنزاع يريده ان لازم اللفظ الموضوع للزم فيكون
موجب انه عام للمراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاعة وقد يكون موجب انه لازم
للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفيه شجاعة شجاعة على ان مدلول الرأب
قيل منه بنى او اريد به انما هو حجة على كان ثبوت حجة مدلول الجواب وان اريد به ثبوت البتة كان
ثبوت حجة مدلول الرأب وهذا مستبعد لان اللفظ اذا استعمل في حجة الشجاعة او لانه جازا لانه مدلول
مطابقة لانه مدلول اللفظ عام ما وضع له بالفتح في حجة هو كذلك وانما يتحقق النقص واللازم انما هو
اللفظ في الحق الجوت وفيه الجوت واللازم في حق ذلك في حجة فان قيل من هذا ايضا لانه في عام ما وضع له بالفتح

تدبر في نطق الال اول الال اما طقة بكرا تشبه دلال الال نطق الال طق فستع الال
للاله ثم تفرقة نطق بمتع دلت واما طقة بمتع دالة وبذلك واستدلاله بان كلا
من التشبه والتشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه التشبه والصفات الموصوفة هو المتماثل دون
الافعال والصفات المشتقة منها وان فيه كلام مطلب من شرح النطق في الفصل السابع ان
الاستعارة البتة لا تخفى بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيجب التشبه ولا في
متعين من الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تتبع ذلك في الحروف نفسها والاداءات من الحروف
ما يعبر عنه تفسيرها في الحروف حيث تدل على الابداء الغاية الى الابداء الغاية في الحروف والكلام المتعبد
الغير ذلك فتمت فليست معانيها والالكاهنة اسماء لا تتوفا واما في متعلقات معانيها بمتع ان معانيها
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استعمالها في المتكلمة في ذلك قولنا في الحروف الى قولنا يكون لهم
عداوة واما قول ان اوله والموت واما الحجاب تشبه العداوة على الاتفاضة وترتب الموت على
الولادة بترتيب الغاية الغاية للفعل عليه ثم تسبق في التشبه اللام الموصوفة للدلالة على ترتيب العلة الغائية التي
على التشبه تجري الاستعارة اولها في الحلية والعرضية وتبينها في اللام وصارت اللام بواسطة اشياء
كالتشبه الحلية بتركة الاستعارة كالتشبه بالاسهل المخصوص وهذا واضح ان المصنف رحمه الله عز وجل
تدبر في بيان التحليل والاستعارة لتعقيب كونه لا في التحليل في اورد التحليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعول العلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعمل التحليل لتعقيب كاستعمال لفظ الاستعارة اعم
من ان يكون سبعا او ان يترتب على تعقيب في المعول للعلة كتعقيب الموت للولادة بما على التعقيب
كاتبه اسد على زيد بما على كنه شيئا فليكون تعقيب الموت للولادة مشبه بتعقيب المعول العلة وهذا معنى قوله
جعل الموت علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بشبهة استعمال اسم التشبه والتشبه ولما كان هناك اقراض فلا جدوه ان يكون علة لا معول والعلة
كون مقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التحليل لتعقيب واستعمال اللام في اجاب بان هذا ينبغي
على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
باعتبارها علة لعلة الغائية والعلة متقدمة عليها في الزمن لكنها معلولة في الحرف المعول العلة في الحرف
عنها بوجه الوجه وكما جرد على السر مثلا فيصور ولا فيصور لافعال الحرف على الجا والسر لكنه في الحرف يكون

لقد نطق

تدبر في نطق الال اول الال اما طقة بكرا تشبه دلال الال نطق الال طق فستع الال
للاله ثم تفرقة نطق بمتع دلت واما طقة بمتع دالة وبذلك واستدلاله بان كلا
من التشبه والتشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه التشبه والصفات الموصوفة هو المتماثل دون
الافعال والصفات المشتقة منها وان فيه كلام مطلب من شرح النطق في الفصل السابع ان
الاستعارة البتة لا تخفى بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيجب التشبه ولا في
متعين من الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تتبع ذلك في الحروف نفسها والاداءات من الحروف
ما يعبر عنه تفسيرها في الحروف حيث تدل على الابداء الغاية الى الابداء الغاية في الحروف والكلام المتعبد
الغير ذلك فتمت فليست معانيها والالكاهنة اسماء لا تتوفا واما في متعلقات معانيها بمتع ان معانيها
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استعمالها في المتكلمة في ذلك قولنا في الحروف الى قولنا يكون لهم
عداوة واما قول ان اوله والموت واما الحجاب تشبه العداوة على الاتفاضة وترتب الموت على
الولادة بترتيب الغاية الغاية للفعل عليه ثم تسبق في التشبه اللام الموصوفة للدلالة على ترتيب العلة الغائية التي
على التشبه تجري الاستعارة اولها في الحلية والعرضية وتبينها في اللام وصارت اللام بواسطة اشياء
كالتشبه الحلية بتركة الاستعارة كالتشبه بالاسهل المخصوص وهذا واضح ان المصنف رحمه الله عز وجل
تدبر في بيان التحليل والاستعارة لتعقيب كونه لا في التحليل في اورد التحليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعول العلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعمل التحليل لتعقيب كاستعمال لفظ الاستعارة اعم
من ان يكون سبعا او ان يترتب على تعقيب في المعول للعلة كتعقيب الموت للولادة بما على التعقيب
كاتبه اسد على زيد بما على كنه شيئا فليكون تعقيب الموت للولادة مشبه بتعقيب المعول العلة وهذا معنى قوله
جعل الموت علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بشبهة استعمال اسم التشبه والتشبه ولما كان هناك اقراض فلا جدوه ان يكون علة لا معول والعلة
كون مقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التحليل لتعقيب واستعمال اللام في اجاب بان هذا ينبغي
على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
باعتبارها علة لعلة الغائية والعلة متقدمة عليها في الزمن لكنها معلولة في الحرف المعول العلة في الحرف
عنها بوجه الوجه وكما جرد على السر مثلا فيصور ولا فيصور لافعال الحرف على الجا والسر لكنه في الحرف يكون

تدبر في نطق الال اول الال اما طقة بكرا تشبه دلال الال نطق الال طق فستع الال
للاله ثم تفرقة نطق بمتع دلت واما طقة بمتع دالة وبذلك واستدلاله بان كلا
من التشبه والتشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه التشبه والصفات الموصوفة هو المتماثل دون
الافعال والصفات المشتقة منها وان فيه كلام مطلب من شرح النطق في الفصل السابع ان
الاستعارة البتة لا تخفى بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيجب التشبه ولا في
متعين من الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تتبع ذلك في الحروف نفسها والاداءات من الحروف
ما يعبر عنه تفسيرها في الحروف حيث تدل على الابداء الغاية الى الابداء الغاية في الحروف والكلام المتعبد
الغير ذلك فتمت فليست معانيها والالكاهنة اسماء لا تتوفا واما في متعلقات معانيها بمتع ان معانيها
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استعمالها في المتكلمة في ذلك قولنا في الحروف الى قولنا يكون لهم
عداوة واما قول ان اوله والموت واما الحجاب تشبه العداوة على الاتفاضة وترتب الموت على
الولادة بترتيب الغاية الغاية للفعل عليه ثم تسبق في التشبه اللام الموصوفة للدلالة على ترتيب العلة الغائية التي
على التشبه تجري الاستعارة اولها في الحلية والعرضية وتبينها في اللام وصارت اللام بواسطة اشياء
كالتشبه الحلية بتركة الاستعارة كالتشبه بالاسهل المخصوص وهذا واضح ان المصنف رحمه الله عز وجل
تدبر في بيان التحليل والاستعارة لتعقيب كونه لا في التحليل في اورد التحليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعول العلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعمل التحليل لتعقيب كاستعمال لفظ الاستعارة اعم
من ان يكون سبعا او ان يترتب على تعقيب في المعول للعلة كتعقيب الموت للولادة بما على التعقيب
كاتبه اسد على زيد بما على كنه شيئا فليكون تعقيب الموت للولادة مشبه بتعقيب المعول العلة وهذا معنى قوله
جعل الموت علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بشبهة استعمال اسم التشبه والتشبه ولما كان هناك اقراض فلا جدوه ان يكون علة لا معول والعلة
كون مقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التحليل لتعقيب واستعمال اللام في اجاب بان هذا ينبغي
على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت
باعتبارها علة لعلة الغائية والعلة متقدمة عليها في الزمن لكنها معلولة في الحرف المعول العلة في الحرف
عنها بوجه الوجه وكما جرد على السر مثلا فيصور ولا فيصور لافعال الحرف على الجا والسر لكنه في الحرف يكون

لقد نطق



45

ابو جودك فالراوية شيخنا في ذلك النسخ والافلا والشيخ شيخنا في حصره مضروبها اوديوه
 الواو يحكي الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قبوله والاول في النسخة او المحقق
 لمضنة الى الواو والاول لا يوجب ولا يدل عليه **و** وانما يجب هي اذا اخذنا الاخر الى الاول هذا حكم
 في مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل فاحتمل القطع بان ضلالت طالع وطالع مطلق من مطلق
 المؤد ولا حاجة اليه تقديره في الثاني **و** لا يستدبر منه لانه خلاف الاصل ولا بصلا الى العطف
و لا يستدبر منه عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يستدبر منه على ما ذكره المحقق من انه يعرف بالشا في ولا يحكي
 عليك ان تقديره في قوله بعينه لا على قوله لا يستدبر منه على ما ذكره المحقق من انه يعرف بالشا في ولا يحكي
 بالتعديرات والزمنا انما من عطف المؤدات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الترتيب
و لاننا الى الزيادة عبارة مختصة كقولنا اهداركان الدين ولان المركب يحجب المال فما الصانع
 منع ثم جردنا الى الغير ليكون كناية من اسرع ولا بد في العبارة من نية وعية من عليه الاداء وعن الزيادة
 عنه باختباره وهذا مقتضى في البصري فلا يكون من اصل العبارة المختصة فيقال انه لو لم يكن اهداركان
 لما حجب امانه وصلوته وصياحه فالاولي ان يقال انه اهل لساكن لزوم الضرر في لزوم العبادة عليه
 واحترز بالعبادة المختصة عن صدقة العطر والغفر والخراج لما فيها من منع المؤنة **و** يمكن اودا لوجي
 عنه بعض عدم لزوم العبادة عليه انما هو بخلافه عن الاداء يظهر الى ولا يخرج عن اداء المالبات لانها تبا
 بالناسيب والواجب انه لا بد في الانابة من اختيار كل من شرعا يحصل معنى الانشلاء وهذا لا يوجد في البصري
و فليس ان كانت في الجواز على فيما هو جواز العقوف وحده وهو الجواز فان قلت انما في ذلك لو كان
 عدم قبول الشبهة صالحة كعدمه في العقوف وحده قلت لا امر ذلك فان الاثبات في تمام برهانه
 وعدم قبول شبهة في وقتها باتمام البصر وهذا امر مناسب لاننا في طالع العقوف من العا جردنا ما
 الزنا ثم انه قد في القس الذي صدر منه جرد العقوف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الاطلا ثم
 كمال الاجر وعو به جميع الناس فان منهم من لا يجره بالاطلا باطلا وقوله لا يفسد الزمان ثم
 ابدان قيل الم شرح لك صدرتك وهو المبلغ من لا يفسد انما يتم واقوع في النفس لاجبة في الايام
 ثم التفسير **و** واصل عدم التركة قائم في اولئك هم الناس قد يكون منها بعد خبره في طلب
 بها الا انه ليس في اولئك في اولئك يجب ان يكون عطف على الجمل الاسمي اعني قوله والذين يرون

آه وتبين ان اولها فلان عطف الجهر على الالف وبالعكس شايء عند اختلاف الاعراض اما ثانيا فلان
افراد كانت الخطاب المتصل باسم الالف رة جازية في خطاب الجماعة كقولهم نفعتم عنوا من بعد ذلك
على ان التحقيق ان الذين يرمون ليسوا بمتصلين بغير حذف في الالف كما راي اهل العلم والذين
يرمون فهو ايضا جملة انشائية تعينه في خطاب بها الالف فالله المذكر في قوله تعالى مع زيادة العدد
عن الاقرب اليه الا بعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلان الالف انشائية الواقعة موضع الخبر
من تاويل وصرف لم يزل الالف مبتداء كما هو رأي الاكثر ومعنى ان يعطف عليها قوله واو اليك
هم الناس من **و** فقرة هذا ثانيا من ان توسع الالف استثناء لما وليك هم الناس من
او من غيره وان الالف في قوله ليس شيا وبه بعد التوبة ام لا **و** وقد دخل على المعلوم في التوبة
جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فاشبه فان قلت لا شك في ان العينة والمعدية في وجود
الشي والاروا في مذهبها والعينة بكونها مغيرة للمعلوم متقدمة عليه في الوجود فكيف تصور
انها وها في الوجود فقلت في ذلك نظر الى انه لم يتبين من الالف الا في واحد والافال في
بجزء وضع الالف على كنه اوصبه في خلفه والاروا لا يحصل الا بعد خبره بتواريه ولهذا صح ان يقال ثانيا
فما رواه واما قوله نفع وناوي نوح ربه فقال ربه ويا نوح قد جادلتنا فاكفرت بهذا لقد صاب
الكذب اليه في معنى الارادة اي اراد النداء واروت هذا لتبين التحقيق التعقيب بعضهم الى ان رتبة
المفسر ان يكون بعد المفسر ورتبة المعلوم بعد العلة فاستبعدت الالف والخبر في التوبة **و**
ان يخبر ولد والده يعني ان الالف سبب لمجرد التحقيق فهو لا يعتد به سببا لمجرد الكنية لان الالف
موت حكمي فالتا هنا خبر التاخر بالمعدية لا بالالفان فبالاشترار يحصل الملك وبالملك يحصل العتق
لان وضع الشر لا يثبت الملك والاعتاق لا يزيله فلا يكون حكم الشرى الالف مع إضافة العتق
الى الشرى كونه موجبا لموجب العتق **و** فهو مخرج الالف بقتضيه القول كانه قال قبلت فهو جازا والافان
لا ترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القول بخلاف هو جاز في ان يكون روالا يوجب بغيره الخبر
قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الالف اذن مطلق ومع الالف بعد الشرط اي اذا كان كافيا في قطعه
و وقد دخل على العمل في قول الالف على الجمل الواردة بعد الامر والنهي فتبين في كلام العرب في
كون ما بعد سببا لما قبله واما كان الالف التعقيب والسبب متقدما على السبب لا متعقبيا اياها فكان

المعنى

تلك المتصل رحمه الله تعالى في التعقيب بان ما بعد الالف علة ما قبلها من قولهم عتق العتق بالالف
لا يوجب العتق وذلك ان المعلوم الذي هو الحكم السببي على الالف كالف في قوله تعالى عتق العتق بالالف
عليه السلام كما لا يخفى بان الف حرف كونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الالف
معدلة بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبر بان ليس الالف علة غائية لالتيان الحرف واللام في قوله
لكن خبر الالف والتوحي ولا الالف العادة لكون العادة هنا متصلة مع الالف بعد ذلك فالعادة هي الالف
بتركها لوصف وروية الى غير ذلك وانما رتبة غائية لا يخفى بان ذلك والالف العلة الغائية التي تكون علة العتق
الالف العلة لنفسه فكيف يكون ما دخلت عليه الالف معدلة والا اقرب ما ذكره في قوله انما دخل على
العمل بانها رتبة ومقتضى ان الالف هي العتق بان الالف **و** او الالف فان
هو يقع في الحال بخلاف اداتي الالف وانت خبر بان الالف في قوله تعالى عتق العتق بالالف
وهو ثانيا الالف وهذا مع كون الحال قيد للعلة اي يكون حصول مضمون الالف متقدما لحصول
مضمون الحال من غير الالف على حصول مضمون الالف على حصول مضمون الالف على حصول مضمون الالف
اي شئ وانت ركب الالف كونه ركبا حاله الالفان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الالف على العمل
لكونه قيدال وشرطا ومعنى قوله قبل الالف فاجابته من باب التعقيب اي جازا وانت مؤداتي الالف
حال مقدرة اي اداتي الالف مقدرة في حال الالف بالوجه الخالية فانه مقام جواب الامر اي اداتي الالف
فصرحوا الى الالف وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالجواب عن الالف **و** يقع الاول اي في حال
لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان مع شرط التعقيب الاتصال يكون كلاما واحدا فيكون اوله على كونه
واذا اجترأ في الحكم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل من الآخر **و** كانه قال ادخلت الدار فالتا
وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل في منزلة السكوت فلا وجه تقدير الالف ولما جعل في الكلام
في حكم القطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشك فيهما في الاول على السبب فيصير كانه قال طالق ثم عطف
ولا مبتدأ في الالف بغيره في قوله ثم تبصير من المخرج والتراجي واذا قام السكوت مقام التراجي في المخرج وهو معنى
الوام لا اتصال صورة كانه في حجة العطف واثبات الشك فيهما في المبتدأ بخلاف التعقيب بالشرط فانه في
على الاتصال صورة ومعنى قوله ان قلت الدار فالتا طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث
و وانما جعل في حجة التعقيب الالف المذكور في الالف وهو ما ذكره غيره من انما لمصطفى التراجي فيصير

الكل على وجهي اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة الترتيب على اللفظ فيظهر انما في ايضا
بمعجز اللفظ والاشارة **اول** كان الكلام متراجعا فبما جازب عن ويلحق ان الكلام متصل حقيقة فكيف
يجعل متصلا ولا يمتنع للعطف مع الانفصال **ثاني** بل الاعراض عما قبله اي جعده في حكم السكون
عنه فمعه تخرج لانباته او نفيه واذا انضم اليه لاحاصر فيصافي في الاول فوجاه في زيد لما لم يرد كذا
ذكر المحققون نفي هذا لا يكون من التدارك ان الكلام الاول باطل وعطف على ان الاخبار به
ما كان ينبغي ان يقع ولعلهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وبطلان وانبات الثاني
تدارك لما وقع او لا من العطف وبالجملة وقوعها في كلام اسبق يكون لما خذ في كلام آخر من غير
رجوع وبطلان **ثاني** ولهذا قال زفر في اسامي وكذا في الاعراض في ثلثة آلاف لانه لا يمكن
ابطال الاول والرجوع عنه على ما يقتضيه بل في كل ما كان من الاعراض بل في غير الكلام لم يرد التمام
وتوقف اول الكلام على آخره فلو لم يرد التمام لم يرد على ان الاعراض لما لا يفي جوابه ان الاقرار اخبار
فيحصل التدارك الا ان التدارك في الاعراض يرد على ان الاول ما اقر به او لا في احد مكانه قال ولا
لعل في التلبس معه غيره ثم تدارك ذلك المانزلة وبطلان وقال بل مع ذلك الالف التي تدارك
بحكم الوفاء كما يقال في ستون من سبعين بزيادة العشرة فلفظ مختلف ما اذا اختلف جبال
مثل على الترتيب من الترتيب حيث يرد الجمع **ثاني** بخلاف الواو التي اذا كان العطف على الواو
نطق الثاني بالشرط المذكور بعبارة غير متصلة لكن بواسطة الاول حيث يكون الوقوع عند الشرط على
الترتيب فلا يبقى للكل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث وان كان العطف بغيره بل يعلق
الثاني بشرط متدرج كما في المذكور حيث يكون بمنزلة التصريح بغير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع المذهب بالدخول مرة واحدة وفي نظر اول
ويلحق على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعبارة قال في الاسلام رحمه الله ان كان
لا بطلان الاول واقامة الثاني متناه كان من فضيلة اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن
بشرط ابطال الاول وليس في وسع ابطال الاول وفي وسع اقوال الثاني بالشرط ليس في وسع
واسطة كانه قال لما انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فبصرف كاطف بيمينين لكانا نقول
لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول ونسب بعضهم بان ذلك يجب للغة

وسمى

وهو ممنوع لا بد من نفي ثمة اللفظ كلف وقد اجمعا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد
على مفرد ومنه يرد على ما لم يفسد من تقدير الشرط ولم يردوا بين ما بين الرفع وما لا يحد لا يقال انه
تقدير ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معطفا بقصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالمواحدة لانه في الشرط والتعليق **ثاني** لكن لا يستدرك ان التدارك في تفسير المحققين
برفع الترتيب الثاني من الكلام بل ان مثل ما جاء في زيد كذا في غيره فافترق على طبع عدم في غير ايضا
بما دعي على لفظ وطالب بينهما وفي المنع ان يقال لمن توهم ان زيدا جازك دون غيره
فما لم يرد في الاستدراك ومغايرة ما بعد ما قبله فافترق بها مفرد ولا يفتقر
النسب يجب ان يكون ما قبله متبعا لتخص الغاية واذا عطف بها جملة تحتى الانبات فيكون
ما قبله متبعا تحتى النسب فيكون ما قبله متبعا فيمكن اختلاف الكلامين سواء كان النسب مترا لا
ام الثاني ولا يفتقر ان المراد اختلاف الكلامين متبعا وانما نازجته المتع سرا كانا تحتين لفظا
مخرجا في زيد كذا في غيره ولم يرد في الاول احوط فزيد كذا في غيره حاضر **ثاني** وهي بخلاف من ذكر ان الترتيب انما
في عطف على نظيرة بل في الرفع بعد النسب ولا يجاب كما انما في عطف المزدادات بقصة لاجت
يخص لا بعد الايجاب ولكن ما بعد النسب فكان مظهنة ان يتوهم انما في عطف على مثل في
الاعراض فتنفي ذلك التوهم في الاعراض عن الاول كانه ليس بذكر او كذا هو الثاني فلفظ لا يكون
في العطف من الاخبار واحد وليس في العطف بل في الاعراض عن الاول بل في المكان تحتين وفي اخبار
احدهما في والآخرة انبات وقد يقال ان موجب بل وضع في الاول وانبات الثاني في حاشية
زيد في غيره وانتي في زيد بكلمة بل وينبغي على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقص
لا بعد في حكم السكون **ثاني** لكن العرف في كتب الاصول كانه لغيره في العاطفة ولم يغيره
في المسئلة الثانية بتبويبها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنسب اعني ما كان له قسط
يحمل امرين احدهما كغيب الموت وقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا لما في الاقرار والثاني
ان لا يكون ردا بل محذورا كما كانه قابلا للبعد فوايهما يكون النسب محذورا كما اذا قال
علي الترتيب ووجهه والمص عدل عن ذلك لانه لا يصح بعد ملكيته في زمان لا في زمان
لم يصح الترتيب ولا في زمانه على ما ذكره في الاخبار لانه كان في زمانه زمانا وآخر

الاول انشاء وانما نزل في جسم لاني معين فلا يمكن انشاء في غيره ووجهه العنق انما يتقن في العنق
بالبيان فيكون في حكم الانشاء **وهو** انما يصرفه صح حتى لو بعد احد الركبتين صح ويمكن الاخر بعد ذلك
الشيء سبعة وان عاونه ملك المولى **وهو** فقلنا ذكر الاجزئية متباعدة لانواع الجنابة والبراءة وما زاد
الجنابة ويستثنى منقضا منها وهو استسنة سبعة مثلهما فيبعد متباعدة اغلظ الجنابة باخف البراءة
وبالعكس فلا يلزم العنق بالتحريم الظاهر الا في نزع الحلة المذكور في معنى البراءة في انواع الجنابة المتباعدة فتولد
المعدلة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم وادع البراءة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فانه انما يبرء من الاسلام قطع عليم الحجاب
الطريق فنزل جبريل عليه السلام فبهم من قتل واخذ المال حسب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال
ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما غدا الاسلام ما كان منه في الشرك وفي راء
عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل قتل والحق ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيهم احد هذه الانواع اجمعي على مجزئتهم الجرائم المتباينة لذلك النوع وليس الغنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه
جزاء واحد عنه فان قلت قطع الطريق على المشرك لا يوجب الحد فكيف حد وابطح الطريق على قوم
يريدون الاسلام قلت معناه يريدون نعم احكام الاسلام بعد ان اسلموا على انهم اسلموا ولو سلم
فمن دخل دار الاسلام لم يبرأ من ذنوبه التي في داره فقلنا قطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال حسب حمله
ابرهينة جرمه على اختصاصه الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجرى غيره الا على اختصاصه هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجرى فيها غيره على ان ثبت فيه الجنابة بين اربعة امور القطع في القتل والقطع في الصلب والقفل في قطع
والصلب فقط لان هذه الجنابة تجعل الاتحادي في جرمها فقلنا قطع الماوة فيقتل ويصحب والتعد في جرمها
انه وجب بسبب القطع وسبب القتل في جرمه حكم الشيبين وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في العنقين قطع
ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ما تروا قد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي
الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصب
فستط الاجتناب به وعندهما يتعين الصلب على بطلان الحديث **وهو** ولم يرد اي ولكن اول
الشيبين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فحين قال هذا حرام وهذا مشير الى عبده وادبته
ان كلامه باطل اي لغيره لا يثبت به شيء لان وضع اوله الشيبين اعلم من كل مناهي التعيين والادب

بجب صدقة على المأخوذ والواحد المأخوذ الذي يصدق على العبد والادب بصر صاع العنق وانما يصح بالواحد
المعين الذي هو العبد وجب بحت لان ايجاب العنق انما هو على يصدق عليه انه احد الشيبين
لا على المأخوذ العام او الاحكام تتعلق بالزوات لا بالمؤنومات ثم قلنا هذا الكلام انه لو روي العبد
خاصة لم يعن عندنا وفيه البسوط انما يعن بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى العنق بالنية ان
الواحد المأخوذ في العنق والواحد العنق او ليس العنق الكلام وانما يعن العنق في محلات
الكلام كما اذا قال ذلك في عبيد من قاتل يجرى على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه
لا يتعين عني عبده لان عبده الغير الصانع لا يوجب العنق لكنه موقوف على اجازة المالك **وهو** ولو قال
لعبيد هاتين التفتين هذا حرام وهذا حرام فقلنا في ما واثبات بالواحد يعن الثاني في الحال ويجز
في الاولين يعن ابهما لان سوق الكلام لا يوجب العنق في هذا الاولين وتبين ان الثاني
فيما سبق ان الكلام نصا بغير احد حرام وهذا فالعطف عليه هو انما هو في حد الكلام لا احد ذكر
بالعنين وقيل انه لا يعن احد من في الحال ويكون الجواب بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله فلو لم يجرى في الجواب في التثنية فكانه قال هذا حرام وهذا حرام كما اذا عطف لا يكمل هذا
او هذا وهذا فانه يثبت بالاول او الاخيرين جميعا لا بان واحد او الثالث وحده في اللفظ
رحمه الله هذا محتمل لان ما ذكرنا ان يجرى بغيرين فيكون بها والاول فانه في كلامهم ثمة السرخية
حيث قال جبريل في الكلام هو لا يصلح خبرا لثانين او ثلث لواحده حرام ولا ثلثين حرام ولا جهم
لانبات خبر آخر لان العطف للاستدراك في الخبر المذكور والاثبات خبر آخر فقلنا لانبات خبر آخر
مختلف لاللفظ وهذا بخلاف مسند البين فان الخبر يصلح لثانين يقال لا اكلام هذا ولا اكلام هذا
هذا الكلام ولا يكمل يصلح ما ذكره سبب للاشياء لان المقدرة قد يغاير لفظها في قولك من جازية
وزيد وقوله ان يجرى باعدها وانت ما عندك راض والاي مختلف جعله المعنى سببا لاول
والاخرى ولا يخفى ان الوجه الاول المجزئ في مثل اعقت هذا او هذا وهذا ومنه كلامهم في الآية
الامام السرخسي رحمه الله ان يكون التثنية بين الاولين والاخيرين غير ان اعقت هذا او هذا فيمكن
البين وانما على الوجه الثاني فهو غير ان اعقت احدهما وهذا كما في هذا حرام وهذا او لهما ان يقول
على الوجه الاول لان اسم ان التعبد بهذا حرام وهذا حرام وهذا حرام وهذا حرام

الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكونه كذا لكانت بعت كذا لفظ
بهذا العبد بكونه كذا وبغير العبد راس المال والكرس لانه بعت بكونه كذا لفظ
وغير ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكون بل بغيره العشرة الاولى فانه جاز العبد في الكون
قبل التبع بالاستبدال كما في سائر الاغنان **قوله** لا يخرج الا باذنه معناه الا يخرجها مطلقا باذنه
وهذا مستثنى من قوله يخرج بغيره مستثنى من عام مناسب له في جهة وصفت فكون العبد لا يخرجها
الاخوة بها باذنه والكرس في سياح التي نعم فاذ يخرج منها بعض بقى ماعداه على حكم التي فيكون هذا
من قبيل لا اكل الاكل لان الحدوث في حكم الملقح فلا من قبيل لا اكل الاكل كما في بيان الاكل الملقح عليه
بالنقل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه الا بكونه لا اكل الا بكونه اول اكل الا بكونه
يقتضي عدم الارادة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اكل بكون الاستثناء لا يفيد العزم في الارادة
والاحوال فلو كان ما ذكر في الكشف من ان الفعل تبا ولا مصدر لانه في موضع التي فليس
كما ينبغي **قوله** والناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصور لا ممانعة وانما
لانتمية كانه الاستثناء قصر مستثنى منه وبيان لانتمية حكمه وايضا كل منهما يخرج بعضا
ما يشاء وله المصدر **قوله** فلا يخرج بانك انما ياتي ان يقول هذا كوجه ثالث يقتضي وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباري الا بان اذن فيصير قوله لا باذنه وحذف حرف الجر
مع انه وان في بغيره عند تعارض الوجهين مع هذا الوجه من المعارض واشارة بالمسوط
الى الجواب بان قولنا الاخر وجهها باذنه كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجهها ان اذن لكم فانه يخرج لا بغير
له استعمال واما وجوب الاذن لكل فلو كان في قوله تعالى لا يخرجها الا باذنه لكان في قوله تعالى لا يخرجها
مع الزينة العينية واللفظية وهو قوله تعالى ان ذلكم كان بؤزقا النبي **قوله** قالوا ان دخلت في البيع
المسح بليس بباطن الكف فالباطن المسح مح الفعل والمصرف في الالة قد مر ما يحصل المقصود فلو
يشترط فيه الاستيعاب فاذ دخلت الباطن في المحل صار شيئا بالالة فلا يشترط استيعابه لان المقصود
في الصافي الفعل وانبات وصف الصافي في الفعل فيصير الفعل مقصودا وانبات صفة الصافي
والمحل وسببه اليه فيكون فيه بعد ما يحصل المقصود في الصافي الفعل بالأس وذلك حاصل بعض الراس
فيكون التبعيض مستورا في هذا الاسم الوضع واللغة على ما نسب اليه في قوله تعالى جازاه ان

المعنى

ان المعنى الصافي المسح بالأس وهذا شرط الاستيعاب وغيره فلو كان المراد بعض
فان في رده انه اعتبر ان يعلق عليه اسم السج اوله ليس على الزيادة ولا اجمالي الا انه قد
الوجهية مع انه ليس بمسح بل هو مسح في معنى غسل الوجه مع عدم ما في الغرض به انما قال المراد
بعض مقدمه فلو كان محله السج على السلام بعد النسيئة وبه الرابع واجاب ان في رده بان عدم
ما في الغرض به حاصل في معنى غسل الوجه مع ان زلات الرتيب وبه وجب نصا في خلافه
على الخلاف في شرط الرتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول اليه في المحل
فقد ثبت بالنية المشهورة فيكون شرطه في رده وجهه وصحته للمؤرخين وبيان التيمم
عن الوضوء وبقية الاستيعاب الالة نصف بركت سج الأس وغسل الرجلين **قوله** يستعمل
للمشروطين قد يستعمل في معنى لغز منه كون ما بعده شرط لا قبله كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تتركوا اي شرط عدم الاستسكان ولا خفا في انما صفة للمبالغة يقال يا ايها الذين آمنوا
وكونها المشروطية لثبوتها عند الغنم والانه في اصل الوضع لدارهم والجراد لدارهم **قوله**
في المعادونات المحضة الى الخالية غير متع الاستسكان كالبسج والاهارة والكنكاج **قوله** وكذا
في الطلاق عند لان الطلاق على المال معاوضة فوجب المراجعة والامانة لانهما الوجه قبل
كلام الزوج وكله على فمحل مع الباطن عليها بدلالة الحال وعند المشروط علما بكونه قد قال
لزوج طلق فلما ناسى ان فطلقها واحدة ففقدها يجب ثلث الالة لان اجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض وعند لا يجب بئس لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المعوض وذلك
ان ثبتت العوض مع المعوض بباب المتابعة ثبت على جزمه هذا في متبادر كل جزء من ذلك
ويستعمل تقدم احداهما على الاخر فتمت المتبادر بين وثبت الشرط والشرط متعاقبة ضرورة
توقف الشرط على الشرط غير عكس فلو انتم اجزاء الشرط على اجزاء الشرط لزم تقدم جزء الشرط
من الشرط على الشرط فلا يتحقق المتعاقبة واما اذا قال طلق فلما فطلقها واحدة فانه
يجب ثلث الالة لان الباطن للمعاوضة والمتابعة فثبت التوزيع ولو قال طلق ففقدت
على ان فطلقها واحدة فوجب ما يخصها من الالة لانها للمعاوضة بدلالة ظاهر الحال او لمحل
على الشرط لكان كما البدل كله عليها كما لو قال ان طلق فلما ففقدت الالة فلا فائدة لهما

في طلاق الفرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزءا لطلاقاتها جميعا بخلاف ما تقدم فان فارتبها
في الشريعة اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق في **قوله** واما من فذكر كون البتة بين او لبعضها
وذكر كون علي ان اصلها ابتداء الغاية والبراقى راجعة اليها وتذهب بعض القوم الى ان اصلها
للبتة بين وضعها لا يشترط فيه السبب بل لا يلزم ان يكون الالف في اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
والا فلو كان الغاية في قولهم لا ابتداء الغاية والى لانها الغاية بل ان كان الالف في الكلام على الكل
او الغاية في الزمان وليس لها ابتداء وانها **قوله** بعث اليه من راي من جعل النقص الى غير ما
حال **قوله** انت طالق الى من راي في الخبر او التاخير في ذلك والافق بعد من شرطه لا يصلح
الى الاتباع اخرنا عن المالكا وعنه من راي من يقع في الحال لان التاخير في الترتيب عند وجود
فلا بد من الرجوع في الحال ثم يقع الوصف لان الطلاق لا يثبت **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور
بعد الالف يخل برخص في ما تقدم حتى يتحقق الحكم لا لا يتحقق في الغاية على انها لا يثبت لابتداء الغاية
من غير ذلك على الدخول او عدمه بل يرجع الى الالف وحقيقته ان الغاية في هذا تقع
ان تقع في اول الخلع وان تقع في المكان لكن متى كانت في الغاية لان الغاية في ما كان بعده
شيئ لم يسم غايته وفصل النص من اسم بان الغاية اما ان تكون غايته في الواقع او مجرد الحكم وفصل
اليه غير ما كان غايته قبل الحكم فهي لا تدخل سواء بنا ولها المصدر كالسكة في راسي او لا
كالسكة في راسي ليطبق ما قالوا ان الغاية ان كانت غايته بنفسها اي بوجوده قبل الحكم غير
مستقاة في الرجوع الى الغاية لم تدخل لانها غايته بنفسها فلا يمكن ان يستبعد الغاية كنتم رجعا
اليه انها اذا بنا ولها المصدر تدخل سواء كانت غايته بنفسها او لا في مسئلة السكة بنا ولا في
الاس عندكم ولا بنا وله عند المص وان لم يكن غايته قبل الحكم فاما ان بنا ولها مصدر الكلام او لا
فان بنا ولها بنا ولها المصدر في رقت لان ذكرها ليس له الحكم اليها لان الحكم عند الاستعاط
ما دارا في بني واخذت حكم المصدر وان لم بنا ولها كالصبا لا بنا ولها ليس لم يدخل لان ذكرها
لم الحكم اليها فيمنع في الوصول اليه فيجوز الوصول لرجوب الاستعاط باليس لان الصبا م
ان كان عام فظا هو ان كان خصبيا برضا فلا لا قابلية بالنص الى بكونه الرضا في زمان وجوده
في غيره قوله وان لم يكن شرطه هو الجمله الاسمية التي بنى ما قوله مصدر الكلام وهو الجمله الشرطية

الشرطية

اي شرطها قوله ان بنا ولها وجزا ما قوله فذلك ان في قوله الاول في عدم الدخول وقوله في
لم الحكم اعترض لاجزاء يكون فذلك جزا بشرطه فلو كان المقصود هنا اثبات ان الغاية
واحدة او غير واحدة لا اثبات انها الحكم او غيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزا قوله وان بنا ولها هو
قوله فذلك في تحت المصداق فذكر ما لا يستعاط ما دارا في بني موهلة معترضة تنبيه على عدم الحكم
فانهم واعلم فعمل المصنف **قوله** وللخبرين دليل على اخذها من النصيب في كل طرفين وهو الاول
انه نقل المذهب الضعيف وترك ما هو مختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما
بروز دليل وكذا يدخل في مثل قرات الكتاب من قوله الى آخره بخلاف قوله ان الغاية في باب التاخير
مع ان الغاية من جنس الغاية الثاني ان النزل بكونه حقيقة في الدخول فكذا ذهب ضيف لا يوفى له
قائل بكتب بعد النزل بعد الدخول والية ذهب كثير من الفقهاء الثالث ان ما ذكره يستند في مسئلة
السكة ودخل الاس في الكلام على ما يترتب المذهب الرابع ونحوه في النعم لان المصدر بنا وله وهو اختار
اولا انه لا يدخل **قوله** حتى غايته للاستعاط لما كان كذا عند اكثر الايدي وجوبه في الالف في الوضوح
وقوعها بعد اليه ذهب بعضهم الى ان الالف مع كافي في قوله لانها كلمة المواليم الى المواليم وبعضهم الى انه
لا دلالة في الالف على الدخول او عدمه فعمل اخذها في الرجوب اخذها لا في حياط اولان غرض الالف لا يبرر
لنا بحت على الزايع والعقد ولانه صا في خلا وقدا والي عليه السلام الى والرافعة فصا بنا بالذوق
بعضهم الى انه غايته للاستعاط وذكر هذا الكلام تنبيه من احدنا ان صدر الكلام اذا كان بنا والالف
كاليد فانه لم يجمع الى الا يظن كان ذكر الغاية للاستعاط ما دارا لان الحكم اليها لان الاستعاط حاصل
فيكون قوله في الالف متعلقا بذكره سواء غايته لم تكن لا يدخل استعاط ما دارا في رفق عن حكم النفس
والثاني انه غايته للاستعاط متعلق به كانه قبل اخذها اي بكم سقطت في الالف فيخرج عن الاستعاط
فيبقى رافعة تحت النفس والاول اوجه ظهور ان الجواب متعلق بالنص المذكور ولما في الكلام
ببنا بحت وبنا اذن بالكلية غايته او استثناء او شرط لا يعتبر بطلان ثم يخرج بالبناء عن الاطلاق
بل يعتبر في جملة واحدة فالنص مع الغاية كلام واحد لا يجاب اليها لا لا يجاب والاستعاط
لانها ضدان فلا يثبتان الا بشتين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال بعض من رجع
الى عشرة فيقول الاول بنا على العرف ودلالة الحال لا بنا على اشتقاق وهو الكلام بكونه كذا ذكره

المصريح فانه معلوم من باب اشتباه المعروضين فان الواحد من كل واحد من
 معدودات عشرة متماثلين ان الواحد الذي هو الاول منها هو واحد فخر من المخرج
 ومما فرقته قاسية وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر
 والحادى عشر وغير ذلك فان كل منها واحد ليس يجرى ما بين الواحد والعشرة الا بركبان
 لوقال على من عشرين الى اثنين او ما بين عشرين الى اثنين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا
 من التسعة التي بينها وبين الاثنين لا يقال مراده ان الواحد هو من العدد الذي توفى
 كالاثنيين مثلا وثبت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا ان ينزل لو اريد ذلك كان اللازم اربعة
 واربعين منزلة على اثنين وثلاثة واربعين العشرة حتى اذا ضم اليها عشرة اربعة وخمسون
 فظاهر ان الكلام يمشى على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما الرابع في انه هل كلامنا الاول
 وبطل على ذلك انهم انما يقران بين هذا وبين توفى ما بين واحد والعشرة فليكن على ولا ينافى انه
 اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول
 فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالب من واحد الى عشرة فانه انما يقع للثانية وهي لا يتصور بدون
 الاول فيقع الطلقات ضرورة بخلاف انت طالب في ثمانية فانه لا يقع الا واحدة وبغير الصف
 لانه لم يجرى واحدة ذكر والطلقات لا يثبت الا بالخط كما ذكره غيره لان التثنية انما هي بين وصفي
 الاولى والثانية لا بين واحدة فاقباض ما بين ما لا يوجب ابتداء ما هو الاول او لا يلزم بين ما
 المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور
 بدون الابن ولا يدخل الا في حيزه من حيث هو لان مطلق الدار لا يتناول العاشر فذكر الثانية
 كحكم الجواب وعند ما يذهب الغائبان الاول والعاشر لان هذه الغائبة غير قائمة بنفسها اذ لا
 للعاشر الا بوجوب تسعة قبله ولا وجود الاول الا بوجوب الثاني بعده فلا يكونان غائبين كما يكونان
 غائبين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما قبله وعند زفر جرح لا يدخل في ثمانية غائبين بل بالوجوب
 اللغوي وقد حاشا الاصح في ذلك فقال ما ذكرت في رجل قبيلكم كم سنك فقال ليس سنين
 اليه سبعين يكون ابن سبع سنين فيخر زفر جرح **وهو** كما ذكرنا في المراتي متعلقين باجمع وحاشا
 ان الجبار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاقات الى الثبوت فذكر الغائبة يكون الاستغناء

لا يلزم

لا يلزم فدخل العدد في الجبار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعند حاله من كلامه الا في كلامه
 الى وقد سبق في ثبوت الغائبة ان يتعلق باجبت الثمن ودخل عند حصوله الى لا اطلب الثمن لكونه
 ثبوتاً فيحقق الشاؤل او ربما ينافي في كون الثاويل مبرها ان المتصور منه الترفية وهو حاصل
 باولي ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك انما هو لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفيه
 الاجال وفي الاجال جمع اجل وعين والصراف وفي الاجال في الايمان اول الاطلاقات روا
 في اجال السبع والديون والغايب لا تدخل في الاجال بالانقضاء كما في الاجارة وانما رواه في
 في اجال اليقين حال الايام السبعة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان الطلاق لا يتحقق
 الثابت وفيه ما خبر الطالبة وتلك السبعة في موضع الغاية شك وكذا في اجال اليقين لا يدخل في ظاهر
 الرواية عنه وهو قوله لان في حوزة الكلام ووجوب الكفاية بالكلام في موضع الغاية **وهو**
 في الطرف بان يستعمل الجرحى ما قبله اشتراكا بينا او ربما ينافي ثبوتها من المادى الكون ويبر
 في البعد ومنه الصدم في اليوم الخميس والصدقة في يوم الجمعة وتفسيرها من ربي في لغة والدان في
 بده **وهو** ذلك **وهو** صحت هذه السنة بقتض الكلي لان الطرف صا بمنزلة المفعول به حيث
 انتصب بالمتعلق فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بحججه الابدلين بخلاف صحت
 في بقتض السنة فانه بصدي الصدم ساعته بان يروي الصدم الى البطل ثم ينظر لان الطرف قد يكون
 اوسع فلو يروي في انت طالب فدا آخر الرب رقصون وجاهة لا تضاهى وفي انت طالب في علم
 بصدي تضاهى ايضا يكون انما يروي شيئا كما في الاول او لعل سبعة مع عدم الزام ويجوز ان يكون
 ما روي ابا بصير في قوله انك بديك رمضان او في رمضان فاما سائر الروايات
 او في علم ويكون الامر بديها في رمضان او الغز كل **وهو** تطلق حالا لان المكان لا يصح
 للطلقات لا متاع ان يقع في مكان دون مكان وادام يصح تخصيص البصلي لا يصح
 شرطه لا يكون نصيبا لالا ان براد انت طالب في دخولك الدار كقول المضاف او استعمال المثل
 في الحال ليكون نصيبا بمنزلة انت طالب في دخول الدار والادوات وخولها على وضع المصدر موضع الزمان
 الزمان فانه يحتاج الى استعارة في الثمانية ما بين الطرف والطرف من المتعارضة المتحدثة فيصير
 الشرط ضرورة ان متاركة الثمن بالثبوت فيجوز وجوده فيعلم تعلق الطلاق بوجوده والوجود لا يتأخر

ان شاء الله والى الله المستعين فان ظاهرها واحدة قبل منى اليوم لم يقع الاطلاق الواحدة
لان وقوع الشئ مع عدم شئ منه الواحدة اليوم وقدش وان لم يطلعها قبل منى اليوم
فقد شئان لم يقع المعلق عليه ان عدم شئ منه الواحدة اولوش ، الله الواحدة بطلتها قبل
منى اليوم ولولم يبق باليوم فقال انت طالع واحدة ان شاء الله وانت طالع شئين ان لم
يشاء الله فلما تبين شئ اما الواحدة فليلا فليلا شئنا ، وانما الشئان فلان قوله انت طالع شئين
ان لم يشاء الله كلام بطل ان الراجح ليعلم من حيث صحح لانه لو وقع الطلاق بنيت مشية الله لان جرح
الاستبصار وكلاما بنسبة الله مع وذكر في المتنق انه لو قال انت طالع اليوم شئين ان شاء الله
وان لم يشاء الله اليوم فانت طالع ثلثا فليس اليوم ولم يطلعها طلعت ثلثا ولولم يبق اليوم
في اليومين فلو الى الموت حتى لم يطلعها طلعت قبل الموت بلا فصل وهذا الخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المتنق ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالع ان لم يشاء الله طلاقك لا يطلعي
بسوءه البين ابدا وهذا مرافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا يخالفه ، وانما اخلف الجواب خلاف
وضع المسئلة في مسئلة التلقى علفت التلقى بعدم مشية الله مع التطليقتين وقد وجد المعلق عليه
قبيل الموت اولوش الله التطليقتين لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علفت التطليقتان
بعدم مشية الله مع انما فلما تبين ابدا كما ذكر في المتنق في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك لا يطلعي
عن ما ذكرنا انه اذا ولى النوازل في غير المقيد صبغة الطلاق فقال انت طالع شئين ان لم يشاء الله مع
بنا غير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الشئين بخلاف المبدف فانه مقدم وفي المتنق لم يبق حتى يقع النعيان
بالثقل مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم مشية الله الى انصرف اليه المشية ودمان بطلتها شئين
قوله اسماء الفظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الفظروف مما يتعلق به مسائل
فنية ثم عذرنا بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واور وقبرها اسماء
الفظروف ما يكون فيها معنى الشرط حسبها لا اوقات الشرط في سلك واحد يتعلق بها حروف بعضها
بالبعض **قوله** قبل واحدة سنة الواحدة الباقية لان فاعل الطرف ضمير عايد اليها وقبدها
واحدة سنة الواحدة الثانية لانها فاعل الطرف فيكون هي المتضمنة بالقبلة والقدم والاراء
الضمة المعنوية لا التلق الخوي والآفاق بالية الفظرفية ان قبدها واحدة فلت الواحدة الباقية

[illegible]



هذا كيف

من عدم الجازم حيث استعمل اللفظ الموصوف للوقت فيخرج الوقت والشرط استعمل الجازم في الكل
فلا يخفى فساد ذلك لفتح ما يشاع إطلاق الأرض على جميع السما والارض **و** دخولها في دخول
اذا انما يكون الامر كما بين تحقيق في الحال من قبله واذا لم يكن كبره او لم يكن لها عند نزول الى اوت
اذا لم يخطر لاجل حاله اي يقطع بتحققه الاستقبال من قبله اذ السواء انظرت في نيتك لافني
اليه المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وعاينهم في دخولها كما كان فانها هي جهة انه قد يستعمل
في الاستمرار كمن يفتح واذا لم يفتح الا من اذ لا يستعمل في فعل المضارع واسم الفاعل ذلك
كما ذكره المحققون **و** ومنه لفظ خاصية بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوطه في
الظرف بقرينة ان كما جاز في كسفي اذا في قوله فافانك بكم خصاصة على ما ذكره الباء والاء
فلا يخفى في ان من كل من شرط جازم بها المضارع من حيث يخرج الخرج قال ان في قوله فافانك بكم خصاصة
تارة في خبرنا وعنده خبره في قوله فافانك بكم جعلوا او انما في الشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ فافانك
للمضارع مستعمل فيها هو على شرط الوجوه ولم يجعلوا في فعلها للشرط مع واما ذلك فيه **و** قصدنا
اذا مثل في ان لا يستعمل مع الظرف وهو ذهب البصريين وعنده مثل انما في تحقيق الشرط
على ما جاز في الكوفيين **و** فافانك بكم في قوله فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم
وقوله طلق نيتك اذا شئت حيث جعل في الاول لخص الشرط بقرينة ان من لا يقع الطلاق
اليه آخر الجدة وفي الثاني للظرف بقرينة في قوله فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم
عدم الطلاق فلا يقع بانك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا يقع بانك فان طلق نيتك
مقيد بالجلس والزم بقرينة في شئت بعلق بما ذكره المجلس ايضا بخلاف ما اذا لم يرد عليه ان شئت
في او شئت وقع الشك في تعليله بما ذكره المجلس فلا يقع بانك فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم
في طلق نيتك فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم
اليه اصله من الاصل لا من قوله فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم فافانك بكم
على ان الاصل من التعليق بالنية في جميع الازمنة **و** وكيف للشرط ان يعلق في زمان هذا الكلام
ان كيف في كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو التماس بناء على انها الكمال والاحوال
شرط الا انها تدل على احوال ليست في الوجود بل هي الوسم والكلام والشيء فيهم بفتح التعليق

بها الا واضحت اليها ما لو كيف ما تصنع اصنع ولتصنع وانما من الكلمات التي يجب عنها
في هذا المقام من غير ان يكون من اسم الظرف او الكلمات الشرط وذلك لانها لا تستعمل
ان السؤال عن الحال خاصة لكن لا يخفى في انما لم يرد في شئت طالع كسفي حيث
والا كما كان الوصف منقوصا الى مشيئتها بقرينة ما اذا قال انت طالع ارجعها بربوب ايمانيا
على قصد السؤال بل عادت بجاز والنية انت طالع بقرينة ما اذا قال انت طالع ارجعها بربوب ايمانيا
في الاصل بقرينة اي الاستعمال لان من كسفي حيث عند الاستعمال في حال شئت
فاستعملت لاني الموصولة بجمع الاجسام على معنى ان شئت طالع بقرينة ما اذا قال انت طالع ارجعها بربوب ايمانيا
و ذكر بعضهم انه سبب عنما مع الاستعمال واستعملت اسم الحال كما في ظرف عن بعض
المعجب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى حديث الرجلين يكون كسفي بقرينة
الناقص **و** واما العتق فلا كسفي له لاني ان يقول انه يكون مطلقا ويخرج على مال وبور
على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كسفيات وقال في البسوط
في مسئلة انت كسفي حيث بعلق معذبة جنة ربح ولا مشيئة له وعندها لا يقع ما لم يشأ
في المجلس فعمل ان يطلقان بعلق الكسفية بعد الكلام انما هو عند اية جنة ربحه **و** وعلق
في ان طالع كسفي حيث اي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير موجودة كانت فلكسفية
بعد وان كانت مدخولة فالكسفية مرفوضة البرهان في المجلس لان كلمة كسفي انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات ودون الاصل في العتق وغير المدخولة لاشيئة بعد وقوع الاصل
فيلحق التفويض ويحذف المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها بانية او مطلقا ويصح هذا القول
لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بانية بعض العدة وقد يكون واحدا فيصير بانية بعض التام
اليه مع بعض طرفة غلبة فليكن في الجملة جاز التفويض اليه مشيئتها واما تفويض الاصل
في كسفي نيتك كيف شئت فليس بقرينة كسفي بل من لفظ طلق وكسفي في تفويض الاصل
وعندها بعلق الاصل ايضا بالنية لانه تفويض البرهان في حال جنة الرجوع فيدفع تفويض نيتك الطلاق
مرفوضة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف في الاوصاف كما قالوا في خبره كيف
تكونون باسمه الاية انكار الاصل الكون بانكار احواله مرفوضة انه لا ينفك عن حال ويختص بكل ما

الكشف في علم البيان والبيان هذه الاثبات ليست كبايات اولى في استعمالها لازم
 الى ان لم ينقل منها خبرا الى غير اخوان الراوي بها البينة والوجه والقطع لكن على وجه مخصوص
 وفيه على خاص في الاستدلال **والثاني** ان الذي ينقل بصفة البينة في الكنايات لا ينبغي
 واستدلاله ذلك وانت واحدة فان الراجح بها رجي وخطا به كلامه ان هذه البينة كبايات
 بتفسير علم البيان بناء على انه اريد بها معانيها ليستقل منها الى الطلاق المذكور الا انها لا
 في معانيها على البينة بخلاف لفظها في وجوه وبنود وبيان الدوام ان قوله اعني يجوز
 الدوام والذات في انهم اعني كبايات الاقوال والمواضع في الماضي ما بعد من الاقوال
 الطلاق بطريق الاقتصار ضرورة ان وجوب الاقوال يقتضي سبب البينة الطلاق فيجوز العلم
 والضرورة فيرفع بايات واحد رجي فلا يصح الى الاقوال في هذا نسبة على ان المذموم المتعلق به
 في الكنايات فيكون لازما متوقفا على ما هو المعبر في الاقتصار وهذا اذا كان قوله اعني بعد الدخول بها
 واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جرم للاقتضاء وراوة حثية الامر بعد الاقوال فينقل
 الى الطلاق لان الطلاق في الدخول بها لا يوجب العدة فيجوز قوله اعني رجي راعى كونه طلاقا
 بطريق الخيالات السبب على السبب لان الطلاق سبب لاجب الاقوال ولا يجوز ان يراى
 عنه طلاق الا فيقع به طلاق ولا من انت طالق او طلقك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة
 وعلى اصله لا جازا راوة المعنى فيجوز جعل اللفظ كناية ولا تغدر ذلك جعله جازا واما نسبة
 علم الاقتصار فيكون كناية على التفسير بالاستدلال او روي عن البعير في الطلاق بالاعتدال
 مجازا بطريق الطلاق اسم السبب على السبب انه منسوخا يكون السبب مقصودا في السبب ليصير
 بمنزلة علة غائية فيحقق اصله على ما روي باب الجواز في ان السبب المقصود في الطلاق هو الاقوال
 واجيب بان الشرط في الطلاق السبب على السبب هو اختصاصه بالسبب فيحقق الاتصال بها
 جازا ايضا كاختصاص الفعل بالارادة فيكون وجوب ذلك والاعتدال في طريق الاصل
 مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحديث حرمه المصاهرة
 وارتداد الزوج وغيره وقد يقال ان اعني في باب الاقوال في طلقك اعني او اعني
 لاني طلقك في الدخول بها ثبت الطلاق ويجب العدة وفي غير ما ثبت الطلاق على البينة

ولا يلزم

ولا يلزم العدة **والثاني** ان الذي ينقل بصفة البينة في الكنايات لا ينبغي
 براءة الرحم في الحيل الا ان يحتمل ان يكون للدخول وطلب الولد وان يكون بزوج زوج وان يزوج
 ذلك بثبت الطلاق او قلنا وبالبحث المذكور في اعني انية **والثالث** ان
 واحدة مرفوعة او منسوخة او موقوفة بحيث ان برادانت واحدة في فوك واحدة النساء
 في الحال او منسوخة عندي ليس في غيرك او بطلت واحدة على انما في المصدر فاقول في ذلك
 ذلك وقع الطلاق في قوله انت طالق طلقة واحدة ولا ولاية على البينة في الصور المتقدمة
 فيرفع الرجي ولا يحل عليك ان قوله انت واحدة ليس في باب الكنايات بتفسير علم البيان
 واما في غير ذلك فلهذا كناية باعينا واستدلالا منه **والرابع** ان التفسير الثالث للفظ باعينا
 ظاهر في عدم مراتب الظهور والخيال فباعينا الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنقص
 والمفسر والحكم وخطا به كلامه في معاني المعبر في الظاهر هو الواو منه سواء كان مسوقا لاولاء
 وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتل الخصم والثالث ولا يلزم ولا في المفسر عدم احتمال التخصيص
 والثالث سواء احتل التخصيص ولا يلزم الحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الواقع في الكلام
 وقد شهدوا الفظ بخرجه اربعا الناس في قوله كذا في والانية الانية والانية والانية
 الانية فيكون الاقسام الاربعة متمايزة بحسب المفهوم واعتبار البينة متمايزة بحسب الجرم والانية
 المستويين المتمايزين اقسام متباينة وانه يشترط في الفظ بخرجه كونه مسوقا للمعنى الذي
 يجعل ظاهرا وفي النص احتمال التخصيص والثالث سواء احتل الخصم ولا يلزم ولا في المفسر عدم احتمال التخصيص
 وفي المفسر احتمال التخصيص وسيجيء في كلام المفسر بعد ما يدل على هذا **والسادس** ان زاد الوضع ان يصح
 الوضع دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضع فوق الظهور ولا بد من الدلالة في عبارة
 القوم في النص والمفسر والحكم دون الظهور **والسابع** ان سبب الكلام يدل على ان زيادة الوضع
 في النص بخرجه مسوقا للمراد لان اطلاق اللفظ على معنى الشيء وسرفه في آخره لازم
 للملاول فاقول ان الزينة على ان اللفظ مسوقا لغيره نص فيه من نصت الشيء رفعة لا
 ونصت الزينة استجبت منها بالكلمة سيرا فون سيرا **والقادر** في سبب
 الثالث من اذلت الشيء صرفته ورجعته وبعثا روي في معنى ما غلب على الظن في المعنى

المطلوب في بيان

الظواهر والتفسير بالغة القسور والكشف في كنهه لا يستبعد فيه من القطع بالمراد ولما جزم
التفسير بالآبي دون التناوب لانه الظاهر من الكلام على هذا الظاهر جزم فينبغي ان الظاهر
لان الظاهر يحتمل في المراد احتمال البعد والنقص فيكون العبد دون العنصر لانه لا يحتمل في المراد اصلا
قوله ثم ان اراد ان الوضوح حتى سدا احتمال النسخ ايضا كما سدا احتمال التخصيص والتناوب والمراد
منسوخ المعنى ان الحكم حتى في زمن الرعي نسخ النسخ بان لا يتعلق به جواز الصدقة ولا حرمه الزيادة
على الجنب ولما بقي في حكمه انما حكمت النسخ في القسمة وبناء الحكم على الامتناع وقيل من احكم في
منعته فان الحكم في التخصيص والتناوب من ان يرد عليه النسخ والتبديل والتغير في الاسلام في الحكم
زيادة القوة لازادة الوضوح حيث قال فاذا ازاد قوة وهو المناسب للحكام وعدم احتمال
النسخ وايضا اذ بلغ المفسر من الوضوح حيث لا يحتمل التخصيص فلهذا من زيادة الوضوح بعد ثم يرد
قوة بواسطة ما كبره في ما يرد من احتمال النسخ والامتناع ثم انه بين وجوب زيادة الوضوح في النص
وهو ان يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يثبت في النص والى ان يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في منه
فما يحتمل التناوب في النسخ او طرفة في فعل قاطع لاحتمال التناوب او اقترن به مانع للتخصيص او يثبت
الدوام والتأيد **قوله** ثم انما هو في معنى البيع وحرم الربوا احتمال للظاهر والنقص وانما اراد ان الكلام
الراحم بجزم ان يكون ظاهري في معنى ايضا في معنى آخر فانه ظاهر في معنى البيع وحرم الربوا والآية
مسوقة للتدقيق بينا روا على الكثرة القائلين بما عظم في المراد من ان لا يجوز يكون الظاهر باعتد
لنقط والنقص باعتبار بعضا آخر وهو قوله في فالحكم ما حطاب لكم من الشئ منته وتلت وراجع الى
الحكم الطيبات لكم معدودات هذه العدة وتبين وتبين وتبين وتبين وتبين وتبين وتبين وتبين
الحكم اظا من في النكاح وليس الامر لوجوب الا انه مسوق لاثبات العدة ويكون نصا في بيان
قوله من في طيات وراجع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدة بوجوب الاول في
النكاح قد علم من غيره هذه الآية كقوله في واحل لكم ما وراءكم من كل ما على قصد فائدة جديدة
اولى الا انه يترتب على كون هذه الآية متناحرة عن تلك والثاني ان الامر اذا وروى في
مقتضى مقتضى مقتضى ولم يكن ذلك الشئ واجبا في لافيات التبدل كقوله ثم سجدوا سجدة
وهذا يوافق ما ذكره آية العريضة من ان الكلام اذا استعمل على قيد زائد على جود الاثبات في

فذلك

فذلك التبدل منها طاعكم الافادة وتعلق الاثبات والنقص موضع الصدق والكذب
وقد ثبت بكونه غير واجب احتراز عن قوله ثم انما هو في معنى البيع وحرم الربوا والآية
او روي عن من النسخ الحكم من الذين قالوا ان الاول للمفسر هو قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون
وامتناع الاول للحكم هو قوله في وان اسدع بكلمة في عديم والمقصود من التفسير في هذا نظر لانه
ان شرط في الحكم عدم احتمال النسخ باعتبار حفظه والى على الدوام والتأيد كما في قوله في الملائكة
ما في الية لم يثبت فيس في قوله في وان اسدع بكلمة في عديم ما يدل عليه فلا يكون حكما وان شرط
ان يكون ذلك بحسب محال الكلام بان يكون المعنى في منه مما لا يحتمل التبديل ولم يشترط
شئ من الامر من على التعيين بل اراد عدم احتمال النسخ باعتبار حفظه يدل عليه او باعتبار
محال الكلام في قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون ايضا في لان اجبا انما في لا يحتمل النسخ
لتعليه عن الكذب والغلط وبني هذا لا عرض على بيان الاسم الاربعة واشترط
واشترط احتمال النسخ في المفسر في جواب بان المفسر في قوله في الملائكة حكمهم اجمعون في نظر في قوله في
الملائكة والافان اسم الاربعة متخفة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العدم وروى في
ازداد وضوحا نصا ونظرا في قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون النسخ احتمال التخصيص نصا ونظرا في قوله في
لا يحتمل النسخ فيكون حكما وجه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام والى على حكم المنقطع بانه لا
نسخ من اللفظ الموقوف او ما هو في المفسر احتمال النسخ فلا بد ان يكون كلاما مقيدا في المفسر
ايضا بان قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون لا يصح مثلا للمفسر لانه قد استثنى اجاب فيكون
محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ليس في قوله في الملائكة حكمهم اجمعون
الافتتاح وعنه ليس من الملائكة على سبيل التعقيب وهو باب واسع في العريضة وروى في قوله في
الامر في قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون في قوله في الملائكة حكمهم اجمعون في قوله في
فان قيل ان قوله في في الملائكة حكمهم اجمعون في قوله في الملائكة حكمهم اجمعون في قوله في
مفسر انما المراد الاحتمال في زمن الرعي واما بعده فلهذا من الزاين يحتمل النسخ في قوله في
فما يفره بعض الفقهاء من النص والمفسر والحكم **قوله** والى ان الظاهر والنقص والمفسر والحكم واجب
الحكم الى بيته وطعاما وبيتا وعنه البعض حكم النص والظاهر وجوب النص واعتداه حقيقة المراد

والكراهية يكون من عيب ونقصان في الشئ واسم من وقع منه عن ذلك
يجب ان يكون مرتباً فيجب بان يكون لا شئ في الروية او في العظمة كما قيل في البس
الاجنية وحلال ولكن ان ثبت بالدليل المتألف ثبوت هذه الامور يكون حلالاً لا لاجري
ورك الكيفية فيكون من الشئ لا لانتقال الروية لا يحتاج اليها لانه ليس ان يقع
برأى فلا يكون من الشئ لا لانزال الكلام في الروية بل في عينه وتعيين هذه المسئلة في علم
الكلام **و** حكم في الطلب ان الفكر التبعي ليس المراد والاطلاع على ان حنا طرقة انفسنا
وحكم الشئ الثاني ان التكاليف والاجزما وفي الفكر لغير المعنى عن اشكال او حنا في الشئ
اكثر من الحكم الاستشعار وطلب البيان في الجمل فينبأ ان يكون شئاً يصير الجمل غير اكسبا
الصلوة والركعة وقد لا يكون كسبان الروايات الحديث الواردة في الاشياء الستة ولذا قال
عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبق لنا ابواب الروايات يحتاج الى طلب
الاوصاف الطالحة للعلمية ثم يأتي لتعيين البعض وزاوية صلوه لذلك وحكم الشئ به
الوقت عن طلب المراجع اعتناء وحقيقة بناء على زيادة الوقت على الآلة والاهل على ان تأويل
المنشأ به لا يعلم خبره ورجحاً المصريح بوجهين على زيادة الوقت على الآلة في العلم الذي
على انهم ايضا يعلمون تأويل المنشأ به الاول انه ليس بالعلم لان ذكر ان من الزمان شئاً بها
جعل الشئان في وقتين الا بغير غير الطريق والاختلاف في العلم الى التباين المستبين
الذين لا يتبيناً استلزامه وشكك في شئاً في حقا الراغبين بزيادة في فاما الذين في قوله
نبي فيشعرون ما في منه ابتغاء التفتة واستغناء ما عليه وجعل اعتناء الحقيقة مع العجز في الاول
حفظ الراغبين في العلم خبره الراغبين في العلم بكون انما به اي قصد في حقيقة سواء علمها
او لم تعلمه بغير خبره وبه نظر لما لا يخفى على الراغبين في العزيمة ان لو قصد ذلك لكان الالبين
بالعلم ان يقال واما الراغبون في العلم الثاني انه في ذلك التعجب الى مدع الشاهد
الراغبين في حذو البنية الى علم بكونه والحذف خلاف الاصل وهكذا اصرح جابره في الكشف
والفصل بتقدير البنية في جميع ما هو من هذا التبيين وفيه نظر لان الجملة الفعلية لا تبدأ من غير احتياج
الى اعتبار حذو البنية والبصيص فيكون بكونه حالاً من المعطوف فقط انما الراغبون

لعدم

لعدم الالتباس **و** فكما ابتلى لا ذهب بعضهم الى ان الراغبين يعلمون تأويل
المنشأ به لان الخطاب عام بينهم وان جاز غملاً فهو بعد جازاً وتخصيص الى ان يكون
بالمعطوف مع الاصل لا شئاً فيكون بين المعطوف والمعطوف عليه ايه من الخطاب
بالايند اصلاً ولاننا نقض في حذو الحكم على المعطوف عليه ومعطوف يقع انما وجهه في ذلك
دون غيرها من جازي الارزب وعروا لا يكون وحالاً في الالباب بان فائدة الخطاب
في المنشأ به هو الاستدلال فان الراغب في العلم لا يمكن استلزامه بالارزب طلب العلم كمن لم يرب
في الجمل لان العلم غاية غنائه فكيف يستلزمه وانما قال ان يرب في الجمل لانه لا يفتقر الى
الذي لا يعلم شئاً فلهذا في العلم نوع من الاستدلال ومن لم يرب في الجمل نوع آخر والاستدلال
الراغب في العلم النوعين بوي لان البدوي في الجمل اكثر من البدوي في تخصيص غير الروايات واعترفا
جدي اي انما لانه اشق فتأويله اكثر فاقبل ما من آية الا وقد علم العلم اني تأويله
من غير تميز من احد وهذا كالأجاء على عدم وجوب الترتيب في المنشأ به اجيب ان الترتيب
مذهب السلف الا انما لا يظهر اهل البعد وتسكوا بالثبوت في اراهم الباطلة اضطرارهم في العلم
في المنشأ به الباطل لا قولهم وبياناً في ما يعلم وفيه نظر لان ذلك كان في الزمن الاول
والثاني حتى نقل تأويل المنشأ به من الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه
كان يقول الراغبون في العلم يعلمون تأويل المنشأ به واما من يعلم تأويله وقد يقال ان الوقت
انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والائمة انما تكلموا في تأويله فلا راد الا حقيقة وبهذا
يمكن ان يدفع نزاع الراغبين والحق ان هذا لا يخص بالثبوت بل ان الزمان من انشاء
البس لا يجوز لا ينقص عجايبه ولا يفتقر في غاية فانه ليس في الغرض على لايه والا حاطة بكنه
ما فيه ومن جازي ليس بوجه يجب البصيرة **و** ترجمه هذا البحث بالسند ليس
كما ينبغي والاشبه انه اعترض على ما ذكره ان المنطق في قطع وجواب عنه في الاعراض
ان الدليل المنطقي مبني على امر غشية والبني على الظني لا يفتقر اليقين اما الثاني فظاهر
واما الاول فلهذا قد علم على امر وجودية كمن نقل اللغة لمعروف معاني المفردات والمجملات في
التركيب والعرف لمعروف معاني المفردات وعلى امر عينية لعدم الاشتراك والمجاز

وحرماً أو لا لا يعني تعيين المقصود مع احتمال شيء غير ذلك والامور المذكورة كلها
ظنيت أما الوجوه وابت فلتوقف قطعيتها على عصمة الروايات ان قلت بطريق
الاحاد والافعال المتواترة وكلاهما منتف وأما العدييات فلان معناها على الاثر
وبرايقا ينفذ الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتنا عدم الجواز وعدم المعارض
العقبي على الاستدلال ونور الجواب ان ان اريد ان بعض الدلائل المنطقية غير قطعية فلا يخفى
وان اريد ان لا شيء منها ينطلي فالجواب المذكور لا ينفذ لاننا لا نعلم ان الامور المذكورة ظنيت
في كل دليل منطقي قرب في الوجوه وابت لعدم العصمة وعدم التواتر فلو ان عدم التواتر في الكل
فان منها متواتر لغيره كنعن الارض والسماء ونحو ذلك عدة رفع الغسل وضرب الكفاية
ان مثل ضرب فعل فاض فجزان بركت منها بل ينطلي وقرب في العدييات لان
معناها على ان الاشتراك والجزا وغيرهما من الامور التي تنزف الدليل على عدمها
كلها خلاف الاصل والعاقبة لا يستعمل الكلام في خلاف الكلام الاصل الا عند قربة
تدل عليه فاللفظ عند عدم قربة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم
قطعيته دلالة عليه عند عدم قربة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قربة قطعية دلالة
على ان الاصل هو المراد به بعينه قطعا ان الاصل هو المراد بالان بطلان فائدة
التحليل اولاً في قوله لا العلم بمعناه للقطاعات ولو ان معناها بطلان كون المتواتر
قطعا لانه خبر انضم اليه قربة والى معنى معناه قطعا ومن يمتنع رواية هذا المتنبع
تراطم على الكذب وانما يمكن من هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد به
المتواتر قطعا **والمراد** في قوله في هذا على تقدير شذوذه يصلح من الجواز القديم لا القديم
الناسخ في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين القديم والناسخ ليس على ما ينبغي لانها
مع شرط واحد فلا يتصور انهما **كذلك** يكون من قبيل الكونية البراغية فان قيل
هو باعتبار القديم لا يخرج من هذا القبيل لان الكونية البراغية ايضا تنتمي للقديم على ان
يشبه البراغية في شدة تكاثرها بالاعتقاد فيستعمل المراد ضمير جمع لما قلنا المراد
بقبيل الكونية البراغية اللغة الضعيفة التي توثق بالاداء دلالة على ان المعنى على جمع مراد

كان من من العقل او يشبهها به او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم
والن جبر يخرج من هذا القبيل **والمراد** في اشتراط عدم المعارض العقلي لان
المنطقي يقبل التناقض في بطلان العقلي دلالة في العقل لا يحتاج اليه من غير عقل فلا يجوز
كذب الاصل لتصديق النوع المتوقف صدقه على صدق الاصل **والمراد** ومن ادعى
او روي بطريق المعارضه وليد على بطلان قول من زعم ان الاشياء من التزكيات
هي الادلة القطعية بعيد القطع بعد التزكيات ان القول بذلك انكار للقطع بالافعال
التي شبه بالمتواتر كوجوده ومثله لانه انما ينبت ذلك بالركب الجزي والتمار وذلك
ان كان متروكاً بمخلطة ودليل من حروف فهو منسقط وهو في الاصل الحكمة المرددة
استعملت في اقامة الادلة على ما علم حقيقة الضرورة والافعال اعنا والى انكار الضرورة
وكلاهما بطرف نظر لاننا لا نعلم ان انكار التواترات لان كون كل خبر ظني لا ينافي افاودة
الجميع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو محرم العقل استباح اجتهادهم على الكذب **والمراد**
كالكي اي كالعقل الاصل في الحكم فانه قد تضمنت اليه قواسم قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف
الاصول **والمراد** التسميم الرابع في كنفية دلالة المنطق على المعنى وقد حصره في عبارة النص وانما
ودلالة واقضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستند في النظم اما ان يكون ثابتاً
بنفس النظم ولا الاول ان كان النظم مسوقاً فهو البعارة والافعال لاشارة والثاني
ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فلي الدلالة او شرعاً فهو الاقضاء والافعال التسمكات النادرة
وعلى ما ذكره المص رحمه الله ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزؤه
اولاً من المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سور الكلام له فسمى دلالة عليه
عبارة اولاً في عبارة الن في ان كان المعنى لازماً متقدماً للموضوع له فالدلالة اقضاء
والاخر ان كان يوجد في ذلك المعنى علة يوزم كل من يعرف اللغة الى وضع ذلك المعنى
لغته ان الحكم في المنطق لاجلها فالدلالة والافعال اصلاً والتسمك بمنه فاسد
فالافعال المذكورة صفة الدلالة وبحسب اعتبارها تنقسم النظم لانها ان يدل بطريق
العبارة او الاشارة او الاقضاء او الدلالة ولما ذكر المص رحمه الله ان تفسير الدلالة على ما ذكر

مفهوم كلام التزم وما خولف من امتناعه وكان كلام التزم ان الثابت بالعبارة والاشارة
 ثابت بنفس النظم لانهما ان كلام الموضوع وجوبه ولازمه الشاخص ثابت بالنظم بين ذلك
 بما ذكره التزم في قوله تع للفقهاء المهاجرين وعلى المولود زرقون ولما كان مقتضى
 كلامه ان كلاما من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجوبه
 ولازمه المتأخر او واصله الخوي تيمنا للمقتصد ووضحي له ولازم ذكر بعض الاستدلال
 ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولو ازم ثم
 ههنا اجاب الاول ان كلام المصنف بيان معنى السوق ههنا ما ذكر في النظم المتبادل
 للفظا رتبة ان غير السوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله مع واحصل انه
 وحرم الربا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التوفيق بين البيع والربا اشارة الى الموضوع
 له وهو حق البيع وحرم الربا والى اجوابه كل بيع الحيوان مشا وحرمه بيع التعديب محله
 والى لوازمه كاشتغال الملك وجوب التسليم مثلا في البيع وحرمه الانتفاع وجوب رد
 الزائد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا في البراءة
 سواء كان مقصودا اصليا كالعدو في آية النكاح او غير اصل بان قصد باللفظ افادة
 هذا المعنى لكن لو فرض انما معنى آخر كما باح النكاح فيها حتى لو ائتمروا عن التوفيق صا مقصودا
 اصليا بخلاف غير السوق له فانه ما يكون له لازم المعنى كانهما وبيع الكلب من قوله عليه السلام
 ان من استحب من الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل هو البيع وحرمه الربا والتوفيق
 بينهما كلاما ثابتا بعبارة النص في قوله تع واحصل انه البيع وحرم الربا الثاني ان الثابت
 برلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جوده ولا لازما له فالدلالة النظم عليه ونونه به
 ممنوعة للمقطع باختصار دلالة اللفظ التي للموضوع مدخل فيها في التثنية ولا خفاء في ان
 دلالة اللفظ على الثابت برلالة النص من هذا القبيل ولهذا استمر في قوله العلم بالوضع
 الثالث ان الثابت برلالة النص كثيرا ما يكون متبنا على علة في معنى النظم لا يترتب
 الما يرب في اللغة ان الحكم في المنطق لا جدهما كجوب الكفاية بالاكل والشرب في الصوم
 والحد في الدواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاستلزم فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لا جدهما

قال

مما لا يحصى لاصلها الرابع ان التزم بان الدلالة المنطوق بها اعتبارا بالنسبة الى كل
 من هو عام بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاستلزم الثاني بامارة
 النص فيكون عامضا بحيث لا يترتب كثر من الاولياء والعاليين بالوضع كالتوا والاب
 بالانسان واستغناء اجزاء الضاح عن التعديل وتلك ولعلنا في اقل مدة على كثر من
 النص تب مع سماع النص وعدمهم بالوضع وحقن ذلك ان المعبر في دلاله الاثر ام عند علم
 الاصول والبيان مطلق للزوم عنقيا كان او غيره بغيرنا او غير بين ولو ايجري
 فيما الرضا والحق ومعنى الدلالة عند عدم فهم المعنى من اللفظ او اطلاق بالنسبة الى العالم
 بالوضع وعند المنطوقين من اطلاق فهدا الاستدلال للزوم اليين بالنسبة الى الكل **قوله**
 وانما جعلوا ذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة
 واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم
 المتأخر نسبة العلة الى المعدول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعدول الى العلة نظرا
 الى انه يجب ان يثبت اول اقسام الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعدول مطروقة
 بمعنى ان كل علة تدل على معدولها كالشمس على الضوء والشارع على الدخان بخلاف العكس
 او المعدول انما يدل على علة بشرط ما وانما كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان
 اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس بخلاف ان يكون حصولا بانا راو بالمرطوك لعل اولها
 من غير المطر فاجبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتأخر ولم يغير المطر
 فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتقدم وايضا ثبت العلة مثبت للمعدول
 كدونه تبعا وثبت المعدول ليس يثبت للعلة كدونهما اصلا لان مثبت المعدول قد يكون
 نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعدول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص
 المثبت للعلة كاللزم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص
 المثبت للمعدول كاللزم **قوله** للفقهاء المهاجرين بول في قوله الذي الرزق وما عطف عليه في
 قوله مع اما افا داسه على رسره من اهل القوي الامة وفيه بر عطف بترك العاطف وحقبة
 القوي لعدم الملك لا لاجد الاحتياج وبعد البد عن المال ولما لا يسي ابن السبيل فغيرا

فمن اطلاق النية ارجعهم مع كونهم ذوي ديار و اموال بكرة اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب وان الكفر بملكهم بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل
هو استعارة بغيرها بالثبوت لا احتياجهم وانقطاع اطلاقهم عن اموالهم بالكتابة
بتوحيده ان اسحق لم يجعل للكتاب من المؤمنين سبيلا والراد السبيل الشرعي لا السبي
وتوحيده ايضا في الديار والاموال اليهم وهي بقية الملك **يجب** بان الاصل حقيقة
ومع الاية في السبيل عن النسي المؤمنين في لا يملكهم بالاستيلاء لان اموالهم
واضافه الديار والاموال اليهم في زمانها ما كان في هذا على الحقيقة في
الغزو على الجوار ميسرا الى الخلف قبل تعدد الاصل **وتعني** بحث وموان المعترف
لحقيقة الجوار كون المفعول هو افراد الموضوع له وعدم ذلك حال اعتبار الحكم
من الثبوت والانتفاء لا حال الحكم والنكاح لقطع بان قولنا قيل زيدا في السنة التي
قبلا جاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل الورد خلفا بتمام حقيقة مع ان
القبيل حال النكاح بهذا الكلام قبل حقيقة الرجل ليس بطلن ثم المعبر به الحكم الذي
جعل ذلك القطع من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه الورد
قطعا حقيقة وقوله من قيل قبلا فله سلب مجاز مع ان الرجل حال الكرامة ليس
بطلن والتبطل حال استحسان فانه سلب مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال
اليهم ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخرجهم وان لم يكن حال استحقاقهم
السهم في الغنيمة **فان** قلت الثابت بالاشارة هو من ابي قسم من الاقسام
الثلاثة قلت جعله المصريح اسم في قبيل جزاء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا
في دار الحرب جزاء مع الغزو وهو عدم ملك شيء ما وقيل نظر لان الثابت بالاشارة
هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا يتم انه جزاء لعدم ملكهم شيئا قبال لازم متقدم لانه يجب
ان يردل ملكهم او لا حتى يتحقق الغزو وعدم ملك شيء ما فظاهر ان الثابت بالاشارة
لا يجب ان يكون لازما متاخرا **وقد** فان ارادوا الاستي راد الورد المطلق
ارضاء الولد يكون استغناء اجراما عن التدبير ثابنا بالاشارة لان مثل قوله

انما

انما يقال في مجرول التدبير والصفة وان ارادوا استي راد الورد حذرت استغناء
اجراما عن التدبير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التدبير في كل
لجبال لا تنفي ان المتأخر لا يلزم لا ينعون في العادة قدر الكفاية من الطعام
لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في جوارها لا **فان** رة النص لانه
ليس ثابت بنفس النظم لان التدبير في زرق من وكسوة من عائد الى الرالات
وقد لان الاطعام جعل الغرطا عما اكل الا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته
والا فله لتعديته الى المفعول الثاني اي جعلته اكله او اكله اطلقك هذا الطعام
فانما كان حصة وتملكك بتوحيده الخال لانه لم يجعله طاعما قالوا ان الطاعما انه
او اذكر المفعول الثاني فهو تملكك والافلا باحه هذا المذكور في كتب اللغة
ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعلم من ان يكون تملكك او باحه والباحي ان
ان حقيقة جعل الغرطا عما اكله لست في وسع العبد **وقد** ولحق به اي بالاطعام
بعض كان ينبغي ان لا يجوز التملك لانه ليس بالطعام الا انه الخ لا الاطعام بطريق
ولالة النص لان المقصود قضاء هوائ السكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام
لا يكتفي الا باحة الاكل فاقم التملك مقامها اي مقام هوائ السكين كذا في بعض مقام
قضاء بها لانه اذا جاز دفع بعض الهوائ دفع كذا بطريق الاول واذا كان جواز
التملك ثابتا بالادلة لا ينسب النظم لانه من الاطعام الخ حقيقة وهي الا باحة
والجواز وهو التملك **وقد** فوجب ان يصير العين كفارة **فان** قلت الكفارة كذا
عينا لانها عبادة في الحقيقة اسم للفعله التي تكفر الخطيئة فلا بد من تدبير الفعل اي
اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التملك **قلت** نعم الا ان اسحق
جعل الكفارة بحسب الظاهر من الشوب فوجب التدبير على وجه يصير به كفارة فيمكن
وذلك في تملكك وكون اعارته او بالاعارة يصير الكفارة منافع الشوب لا بعينه
فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله في اوسطه
ما تطعون بديل من الاطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكفارة

او كسوتهم عطف على محل من اوسط لا على طعام فيزيد ان يشترط في الاطعام ايضا
 التملك فلت يفتن ان يكون وصفه كخروف اي طعاما من اوسط على ان يقول
 فان لا طعام او نصب بتقدير اعي ولا جهة مع الاحتمال فان قلت البدل راجع
 لكونه مقصودا بالنسبة واستغناء عن التفسير ومشتغلا على زيادة البيان والتعريف
 وهو وبال كونه المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل
 بدلا لم يتركه الاصل اعني جعل الكفاية عيننا لا مع ويصير عطف خبر رتبة
 من عطف المعنى على العين وينبغي ايضا ان التقدير في طعام من اوسط ما يطعمون
 ويوقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع النطق بان بيان المعنى في مقترن كسكن
 اولى بالمقصد من بيان كونه المعلوم من اوسط ما يطعمون اهلككم اذ رعا فيهم ذلك الا ان
 بتولية العرف في جعل ما هو غاية المقصود وغير مقصود وما دونه مقصود وخرج من الترتيب
 ولذا جعل ضمير كسوتهم عابرا الى عشرة ساكنين لا الى اهلككم وايضا في العطف انما حيزه
 الاعراب ينبغي ان يكون كسوتهم في موضع البدل من الطعام ولا خفاء في انه غلط لا مانع
 له في تصحيح الكلام اذ لا يحصل اللاب في المحل ليدل الاستعمال بخلافه الى شيء واحد
 كما اذا قلنا اخرج ثوب زيد كذا به ومررت بعنقه حماد **ور** على ان الابهة بجراب
 على ان قال ان الذكر في كثير من كتب التفسير واللفظة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
 لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى فاعفوا الصيام الى العسل فالواو اشارة
 الى جواز النية بالتمسك لان كل من لم يفرغ في فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين العجز
 النية بعد مضي جزم النهار لان الاصل ان النية بالعبادة وكان موجب
 ذلك وجوب النية بالتمسك الا انه جاز بالليل اجماعا على بالنسبة وصار الفضل لما فيه
 من السراعة والافضل بالانقطاع قال الشيخ ابو العباس ابا جعفر الجبار السمرقندي في قوله
 استدرك بالامانة على الرجل المذكور ان يقول امره ان يصيام بعد الاجابة وهو اسم
 لكن لا يشترط ايضا ينبغي ان يرجع الاساك الذي هو الصدم السري عقيب آخر
 جزمه في الليل متصلا بصبر المأمر متصلا وكن يكون الاساك صدمه متزعا بدون

النية

بدون النية فلا بد منها في اول جزم من اجزاء الزمان حقيقة بان تبين او حكما بان
 يحصل في الليل ويجعل بانه الى الآن **ور** وبسبب خفي للخطاب اي معناه بان لم يمت
 ذلك من خفي كلامه اي انما نسيتم من مراده بانكم قد سمي من الخطاب ومفهوم
 الموافقة لان عدول اللفظ في حكم السكوت موافق لعدوله في حكم المنطوق انما ولفظا
 وتباين مفهوم الخيالي **ور** وكذا كفارة نية المعلنين على ان النية بدلالة النص قد يكون
 ضروريا كحرمة الضرب فموجبه النافذ وقد يكون نظريا كحرم الكفارة بالوقوع على المرأة
 الا انه بدو عليه ان النافذ مع عطفه في اللغة لم يؤم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم
 من فهم انما لاجل افساد الصوم بل جامع النام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها ليس
 بموجوب في حق من حلف في جزمه فلو لم يسم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
 بينه وبين الجناية بالوقوع التام وهي تحق بالرجال ولهذا سكت النبي عليه السلام عن جزمها
 على المرأة في الحديث في قصة اعراسه فان قيل البيان في جانبها بيان في جانبها لا يخفى
 بخلاف حديث العفيف فان لم يدر في جانبها كان الحد في جانبها اجماعا اوجب بانه منجى
 على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **ور** على اوله ان ثبت الكفارة بالجناية على الصوم
 بالاكل والشرب اولى من تزويرها بالجناية عليه بل جامع لانما اخرج الى الاجماع لفظ الصبر
 عندها وكثرة الرغبة فيها لا سيما في الزمان لالف النفس بها وفوط الحاجة اليها في هذا التحقيق
 ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس هي يرويه ان القياس لا يثبت
 الحد واما ان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقوع لتعلقه بالادبي استند
 من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان جامع مخطو الصوم والاكل يقتضيه الجناية على العبادة
 بالمحظور فزعم الجناية عليها بالنقص لان الاول يتردد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها
 لعدم المضادة واقفا بطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود
 النقص لا مناع الاجتماع الثالث ان الوقوع يوجب فساد الصومين عند كون المرأة
 صابغة ولهذا قال الاعرابي سكت واهلكت الرابع ان تناهي بغيره بطريق سيج الاضطرار فوجود
 بعضها يدرت شبهة الاباحة بخلاف تناهي غيبة الشهوة اوجب عدم الاول بان السبب

استوعب من الخطر من جهة الخلف والكذب والادب بين الخطر والاباحة تكون صغيرة فيكون ما
العبادة التي هي الكفارة لتزول مع ان الحركات بذهيبت التيات بخلاف العهد
والغفوس فان كلامها كبرية محضة فلا يجوز ما العبادة لتزول ولم الصلاة للشمس والجمعة
الي الجمعة ورمضان الي رمضان كذا راة لما يبين ان اذا اجتب الكبار فان قبل
الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخير الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك به تعالى
بدل من قطعي هو الكتاب والاجماع في تخصيصه بخير الواحد فان قبل فبني ان لا يجب
الكفارة بالزنا ونزول المرفق به رمضان قلنا انا وجهت بالانظار ولما في عدم
وفيه جهة الاباحة من حيث انه شاذ في بعض الشبهة **ورد** فان قبل حاصل السؤال
الاول ان الفعل هو ام محض فكيف وجهت عليه الكفارة عذابه حينئذ رحمه الله وحاصل
جوابه ان فيه شبهة في الخطا من جهة ان الفعل ليس الي الفعل خلقه بل المقادير وفي التباين
جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدر العبادات وحاصل
السؤال ان في الطالبة بالوزن بين فعل المعصوم والفعل المشتمل بالسنن حيث
وجهت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم التصاحي فيها المكان الشبهة وحاصل
جوابه ان الشبهة انما يترقى اثبات الشيء او اسقاطه اذا عكست فيما بين ذلك الشيء والشيء
مقابل للفعل من جهة والحل في جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كافي للفعل لان الشبهة
في الآلة الموضوعية لتعظيم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وبصير الشبهة فيما شبهة في الفعل
وبالشبهة في الحل كافي في المشتمل فان وجه لا يباين في المسم في العينة لانه جريه يمكن
في الرجوع الي دار الحرب فكانه منها والكفارة يتباين الفعل من وجه لان الزواجر اجزئية
الافعال فثبت بالشبهة في الفعل كافي للفعل في الحل كافي في المشتمل **ورد** والاثبات
بدلالة النص اعم ان الثابت بالعبادة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية
ايضا عند الاكراه الا انه عند التعارض يقدم العبادة على الاشارة للمكان المقصد بالسود
كثرة وجوب السلام في النساء انهن ما قصات علق ودين الحديث سبق لبيان نقصان دينهن
وفيه اشارة الي ان اكثر النقص في غير ما روي ان قال ام قبل النقص

نحو

ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فيج فان قبل معارضته لان المراء بالسطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم واكثر اعمار الامة سنون ربوعا ايام الصبي وربوعا
ايام النقص في الاغيب فاستوي النصفان في الصوم والصلاة فذكرهما اوجب ان الخطر
حقبة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين السنين الي السبعين على ما روي في الحديث
ونزول الصوم والصلاة مدة الصبي مشرك بين الرجال والنساء لا يصح سببا في
نقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة على الثبات بالعبادة والاشارة في كونه قطعا
مسند الي النظم لاستناوة الي المعنى المعنوي في النظم لغة وايضا سميت دلالة النص تقدم
على خبر الواحد والقياس وانما يثبت النقصان فلا حاجة لان الثابت بالدلالة لا يتبدل وكذا
الاثبات بالاشارة عند البعض والاصح ان يجلب من ذلك الامام الشريفي رحمه الله **ورد**
الا عند التعارض فان الثابت بالعبادة والاشارة تقدم على الثابت بالدلالة لان فيها
النظم والمعنى المعنوي وفي الدلالة المعنى في النظم سلا من العارفي مثله ثبت الكفارة
في الفعل بعد بدلالة النص الراوي في الخطا وفي معارضته قوله ومن قبل مؤمننا من اجزائه
جهنم حيث جعل كل جزاء بهن فيكون اشارة الي ان الكفارة وجهت على دلالة النص
فان قبل الاخرى والآخرة والالكان في اشارة الي ان النصام قلنا النصام في
الحل من وجه وبطلان المضاف الي النص من وجه اخر فقدم على وجه ولو سلم فانما هو في عبارة
النص الواحد وفيه **ورد** وهو ان الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى
الذي يثبت ان الحكم المنطوق لاجله يثبت في القياس بالان والاهتماء وفي دلالة النص للثبوت
الموسوعة لانفاوة المعنى فيصير غلبة الثابت بالنظم وفي القياس اشارة الي انه لا تقدم على القياس
المقصود المحل والى دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الآتي
ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جود في النزاع اجماعا وهو هنا قد يكون كما لو قال بعدد
لا تقطع زبادا فانه يدل على شمع اعطاه ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قبل
المقصود على هو الذرة بقية الوحدة والاثنا ووجه اخر اعله فيما فوقها بعينه الاجماع في
لو سلم فنقد من في القياس والاجماع الثاني انه دلالة النص بانه قبل في القياس فان كل

كان بمنزلة الجمل ثم اذا تعين بدين فهو كالمذكر لان اللفظ والمصدر سوا في اضافة النعت
وان كان من صيغة العدم فعام والافعال في هذا يكون العدم صفة للفظ ويكون انبائه
ضروريا لان مدلول اللفظ لا يثبت عنه وينبئ الخلفان فيما اذا قال واسم الاكل وان
اكلت فبعد ي هو فاعل انت فبي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام
النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعندي حصة من لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يثبت تخصيصا للاختلاف في شمول الحكم وشبهه لكل طعام في الشيوع
عندي حصة او كذا لانه لا يثبت اصلا لكنه مبني على وجوده فيكون عليه في كل صورة لا على كرم
المتنفي وكون المثال المذكور في تنقيح الظاهر على تفسير النص وانما على تفسير من اعتبر الوقت عليه
شرعا فوجه ان النسخة موقوفة على النسخة العينية وهي على المتنفي فيكون في الخلف على الاكل
شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **وله** فان قيل تنبيه السؤال سئلنا انه لا يوجب نية طعام دون
طعام بناء على ان المتنفي لا يثبت له لكن لم لا يجوز ان يبي اكل دون اكل على ان يكون العدم
في الاكالات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيكون
نكرة في سياق النفي فلهذا ما **يصرح** بخلاف الاكالات بصدور نية اكل دون اكل وتفسير
بالباب ان المصدر الثابت لغة الى بعض الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجز
هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا دلالة في الفعل على الجز بل على جرد الماهية مع ممانعة
الزمان فلا يكون عاما فلما ثبت تخصيصا لمصدر في بخلاف الاكالات عام اتفاقا في نظر
لان المصدر هو الماهية لا كذا كذا لاول في غير زيادة في الماهية لا يدل الماهية ولهذا امر
بانه لا يثبت ولا يوجب بخلاف ما يكون للفرع او المرأة وايضا ذكر في الجاهل ان خربت
فبعد ي هو ونوي السوء خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو كذا في
موضع النفي فيم يقبل تخصيص **وله** قاله لانه لا دلالة الا على انه لا يوجد منه فرد افراد
الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة نصيحي في ماحية الاكل اذ لو وجد فردا فاذنبت
الماهية في حتمه ونظير لان عدم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد
بطريق المنطوق بل باعتبار ان في فردهم يقضي في جميع الافراد ضرورة **وله** فان قيل تنبيه

السؤال

السؤال ان دلالة المسكن على المكان اقتضاها ووجهت نية بيت واحد وهذا تخصيص
بتنقيح بنية العدم فلفظ تنقيح عزم في باب انما لا يتم اختصاصه باضافة لاه فيكون في الشريك
او احدى زوجي تنقيح نية كونه المكان المزمع الاطلاق وذلك لان المسكن متاعا علة
من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستئجار والدوام في فعل يوم بهما بان يتصل
فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بعينه الكمال وفي الدار انما يكون للاقتضاء
في تبايع السكنى من اضافة الماء ونسب الثوب ونحوه الا اصل السكنى هذا ولكن قد استدرت
المسكنة سوفا في المسكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولذا
يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت او دار دون دار لانه يوجب العدم المتقضي **وله**
وقد عرفت ان كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قول فيجزي فيه فقد ما عرفت
ولذلك اقتضاهما انما لا سلام فاحتمل جميع البحوث المتعلقة بغير المتنفي وخصه
بمجموعة **وله** ذلك فدلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات مثابة صححت
عند ايجاف حصة دفع نية النكاح في البعض منها مثل طلق نكاح دون البعض مثل انت طالق
وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صححت نية النكاح
اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء لا بغير
جميع ما تحتمل الافراد وهو النكاح وفي طلق نكاح ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفرد
فيصح حمل على الاقل وعلى الكل كذا سماه الاجناس وتجبون ذلك ان انت طالق يدل
بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الان والى ذلك
الى الطلاق الثابت بطريق الان بغير الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان انصاف المرأة
بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج ايا ما فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقتضيه
الضرورة فان قيل هذا اعم بغير في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطبيق في قول الزوج لغة **اجيب** بان دلالة بحسب اللغة اعم على ما في الاصل مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغا عدم تحقق الطلاق في الزمان الماحي الا ان النية
اثبت لضمح هذا الكلام مصدر الى طلاق فربما في الحكم في الحال رجعت الى التطبيق نصا

ولأنه على هذا المصدر اقتضا، لا لغة بخلاف طلق نفسك فإنه مختصراً فنعني فعل الطلاق
من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفصل لأن طلب الطلاق في التبتين ظاهر
الأمر في تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به بنفسه مصدر الفعل فيكون ثابتاً لا اقتضا
فيكون نكرة المفعول فيجب محذوف على الأقل وعلى الكل وإن لم يكن عاماً على ما عرفت في نكرة المفعول
المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بجواب وكذا إذا كان محذوفاً نحو طلق طلاقاً وطلقتك
طلاقاً وانت طلاق طلاقاً فإنه لا دلالة على عدم كنه وهو كونه في الثابتات فإن ثبت
قوله ابن حنبل في التبت قلت من جهة أن الطلاق اسم والى الواحدة حقيقة أو حكماً وهو
الجمع من حيث هو الجمع أي الطلاقا التثنية لا الجمع في باب الطلاق وإلى هذا المعنى أشار
بقرينة كبرائهم والأجانب على ما شرهه المصدر فإن قيل فلم يوجب التثنية في التثنية بهذا
الاعتبار لا باعتبار العدم قلنا لا يجوز في رتبة الصفات واللفظ والاعتقادي ليس على هذا الاعتبار
إشهاداً على عدم عدم المتعدي أيضاً نظر إلى أنه لو تولى التثنية لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضا وهذا لا يبرهن جميع ما تحته من الأفراد وهو مع عدم المتعدي ولهذا قال المصنف وأما
الطلاق ثابتاً لا اقتضا لا يصح فيه التثنية لأنه لا تقوم للمتعدي ولأن التثنية التثنية فاصح
بطريق إلى من حيث أن التثنية واحد اعتباري ولا يصح فيه التثنية إلى الثاني للفظ التثنية
وغيره على المصنف أنه قد عرفت عدم المتعدي بأنه لا يجب إثبات جميع ما تحته من الأفراد وهذا لا ينافي الجواز
أي صحة تسمية التثنية **وهو** فإن قيل فإنه معارضة لقوله ما إن صبح العهود والنسب من
بعت واستمرت وكنت وطلقت وكلها في الشريعة إثباتات متفرقة لا تثبت هذه كلها
والطلاق الثابت في قبل الزوج بطريق الانشائي يكون ثابتاً بقوله أنت طالق فيكون مثلاً
لاستقراء فيكون ثابتاً بعبارة لا اقتضا فيصير نكرة مطلقاً فيجب فيه التثنية لا يقال
هذا وأرو على جميع صور الاقتضا فإن البيع في مثل اعتق بكذا على ما ثبت بهذا
اللفظ في قول الماورائي لا يتناول مع التقديم أي يجب أن يجزأ أولاً فيجوز لدول الكلام
فإنه لو لم يجزأ لكان البيع لاغياً عنه شرعاً وهذا لا يجوز أن يعبر به في الطلاق
بطريق الانشائي أولاً في البيع لا يقتضي الأمر بالعكس لأنه لا تثبت الطلاق في قبل الزوج إلا بعد

الابتن

الابتن بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الأول أن ليس معنى كون
بذاته الانشائي انشائي في الشريعة إنما ثبتت من معنى الأخبار بالكلية ووضع اليناف
بذاته الأمر بحيث يكون دلالة الحقيقة ذلك على معناه أنها صبيحة يتوالت
صحة دلالة النية على ثبت هذه الأمور من جهة الحكم فيغير الشريعة الباعية
من جهة بطريق الاقتضا فيصح بهذا الكلام فمن حيث أن هذه الأمور لم تكن
ثابتة وقد ثبت بهذا النوع في الكلام من حيث أن هذا الأمر لم يكن
حتى لو أمكن العن يكون أخباراً لم يجز أن يثبت بغيره المصلحة والمصلحة أحد كمالها
طالق لا يقع الطلاق وقيل لغيره المصلحة بأنه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنبذة
خاصة مثلاً بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للثبات والاعتقاد
وأيضاً لا يوجد فيها خاصية الأخبار أي احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئة
من حكم عليها بأحد ما وابتدأ لو كانت طلقت أخباراً لكان ما ضابطاً فيقبل التعدي
اصلاً لأنه لو ثبت أمر على آخر وأيضاً يتطوع كل أحد فيما إذا قال للزوجية أنت طالق
بالزوجين ما إذا قصد أنت طلاق فإن وبين ما إذا أضاف في الطلاق السابق
وبالحكمة كون هذه الصيغة من قبيل الانشائي فلا يرد ذلك على المصنف من النسخ كونهما
أخباراً لكنه في منبه لا يثبت الطلاق بطريق الاقتضا يتوقف كونه الصيغة خبراً أو لا
فثبتت بالعبارة قطعاً أن في أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للزوجة وهذا ليس بمعروف في ذاته بل يتغير وعرفه أي التطبيق الذي هو صفة الرجل
وهو صفة ثابتة لغته لا اقتضا فلا يصح فيه التثنية في هذا الصيغة فيجب في ثبوت نكرة
عليه قال وهذا الوجه مذكور في الردية وهو غير مستل من قول طلقك وهذا ليس بغيره
على الردية بل على جعل هذا الكلام جواباً عن المعارضة المذكورة لأن صاحب الردية
أما ذكر هذا الكلام جواباً عن قول الشافعي رحمه الله أن الطالق ذكر لطلاق لغة كذا
العالم لعدم قتال ذكر الطالق في الردية هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق هذه
عبارة ولا يخفى أنه لا يرد على ما ذكر أولاً أن الطلاق الثابت في قبل الزوج ثابت

الاقتصار فلا يصح نية التثنية في هذا الايدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطبيق الذي
 هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضايا بل عبارة لان من انثى طالق وطلقتك في
 الشرع انثى لا ينافي الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخره ثابتا
 به بطريق العبارة فيصح نية التثنية فيه ولا ينافي ذلك الا منع كونه انثى والقول بان
 اجبا يقتضي ثبوت الطلاق من قبل الزوج فيجب ان لا يقتضي لغيره لاجاب الاول قد عرفت
 ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهمزة متقضى من انثى طالق طالق وانثى الطلاق
 فانه صفة المرأة وقد عرفت نية التثنية اتفاقا واجاب بان لا ينافي التثنية في
 انه اراد بالطلاق التطبيق على الثاني المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على انه ليس
 انثى طالق ذات وقع عليك التطبيق ليس بعده من ذلك فيصح نية التثنية
 لا يقال صحة نية التثنية موقوف على كون الطلاق مراداه التطبيق فلو عرفت ذلك
 على نية التثنية لزم الدور ولا ياتى قول المتوقف على نية التثنية بمراداه انثى طالق
 التطبيق لانثى ارادة لا يقال لاجاب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
 لا ينفرد ولا يصح نية التثنية فيه اصلا بل ارادة لا ينفرد ولا يصح نية التثنية فيه لا ينفرد
 التطبيق وجه لا ينفرد التثنية لان قول التطبيق الذي يقتضي التثنية ولو انثى ثابت
 في انثى طالق طالق وانثى الطلاق بطريق الاقتضا كما في انثى طالق يعني
 فلو كان صحة نية التثنية في الطلاق متبعا على صحة في التطبيق لما صححت معناها وهو
 التثنية ولا ينفرد الا بما ذكر المصنف **ور** لان المتقضى في اصطلاحهم تعييل لثبوت
 يكون يقع لا يكون **ور** اي اذا كان كالمفوض شرطه هو انثى قوله لا ينفرد على التعديل
 على الواحد وقوله كونه من جنس تعديره اذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه
 اسم جنس **ف** قلنا نعم يعني ان صحة نية التثنية في انثى باين يست مبنية على عدم التثنية
 بل من قبيل ارادة احد معيبي التثنية او احد نوعي التثنية في باب التثنية وهو جازم
 لان البيهقي قد تعلق على الحقيقة وهي العاطفة لكل انثى ثابت لم يوجب في الحال على الحقيقة
 وهي العاطفة لكل انثى بان لا ينافي المرأة محله النكاح في حقه فان كان لفظ البيهقي

موردعا

موردعا لكل من المعنيين وضع على حدة كان مشتركا بينهما لفظا ولا كان حيث
 لها **ور** لكن لا يصح فيه اي التثنية لانه معدوم معين فيه اي كائن في التثنية وهذا كونه كائنا
 وزايرة توضح المقصود بان لا يصح نية تعدد معين في التثنية لانه وجه العدم ولا على ان
ور لانه لا يتصور فيها ان التثنية من الاصل التثنية بشكل ما قالوا انه انما يثبتا تعين
 الا انه اي الحقيقة لانه التثنية **ور** لان الطلاق لا يكون رفعه اصلا وانما يرفع في
 الرجعي فمجرد انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازاله الملك لكنه معدا بشرط
 انقضاء العدة او جعله بانها ولازاله هل الحقيقة لتتوقف على انقضاء التطبيقين البعديين
 ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس فعالة **ور** وربما اتصل وجه الفصل المحذوف
 بالتثنية نظرا منه ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من التثنية وقوله التثنية يجعل غير المنطوق
 منطوقا فيجب للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فروا بان المحذوف مفهوم بغير انبائه
 المنطوق والتثنية مفهوم لا بغير انبائه المنطوق فالمحذوف يكون بمرارة المذكور بحرف في
 ما ياسب من العدم والتثنية فيكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او
 او اقتضا وقيل بحت لانه ان اراد بوجه الفوق بين المحذوف والتثنية وجود والتغير
 وعدمه فلا تغير في مثل ما تجرت وقوله تع حكاه في فاسلون يوسف اربا الصدوق
 اي ارسلوه فاما وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اراد ان عدم التثنية
 في التثنية وليس ملازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن التثنية **ور**
 قسم التثنية المفهوم الى مفهوم هو ان ينفرد يكون المكسوت عنه اي غير المذكور موافقا
 للمنطوق اي المذكور في الحكم انما هو انثى والى مفهوم في انثى وهو ان يكون في انثى وفيه شرط
 مفهوم في انثى الشرط الثاني او روى المصنف معنا وقالوا في آخر ذكر الشرط الثاني او روى ذلك
 ما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم في انثى ان لا ينفرد في تخصيص المنطوق
 بالذكر فائدة غير ان الحكم في المكسوت عنه فالصريح هو الشرط الثاني للعدو واثبت وسكت
 عن تغييره ليتبين من الاشارة على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجب فيها
 المنطوق المعدودة مع عدم ثبوت الحكم في المكسوت عنه على ما سنده ان شاء الله **ور**

جواب ان لا ينظر اوله ولا سادته حتى لو ظهر احدها كان الحكم في السكوت عنه ثابتا
بدلالة النص في مفهوم الموافقة او بالنسبة بحيث ان يكون هذا على سبيل التفسير والنسبة
بدلالة النص في الصورة الاولى وبالنسبة في الصورة الثانية على ما هو المذكور في
اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادلة على الاعلى ولذلك كان
الحكم في السكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولى
والسادة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في السكوت عنه على الاجتهاد
وبالنسبة او اتقنت بنا على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجوع في الاول
بدلالة نص وروفي ما عرفت والا يلزم الكذب والكفر في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وزيد وهو وجه من الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان محمد عبد السلام
ليس برسول وهو كذب وكذا الثاني يدل على ان محمد زيد ليس بمحمد وهو ايضا كذب
وكذا وجود الباري تعالى والمصطفى صلى الله عليه واله والكذب بان في حق ما يلزم
ذلك او ان كان شرائط مفهوم في ذاته وهو ان يكون المتلقي متفهم
بالذات هو قصد الاجابة برب لا محمد عبد السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى
التصريح بالاسم قلنا في الاجتهاد مفهوم اللقب صلا لان هذه النادرة حاصلة في
جميع الصور **جواب** ولا يحتاج الى ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى النص في جميع هذه
تعيين النص واثبات حكم المفهوم عليه فيما يشترك في العلة وذلك لان الزعم ان ما
اسم الاصل فلا يقاس بثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتبين انه قد دل النص بحسب المفهوم على نفي
الحكم ولا يجوز اثباته بالنسبة الى العلة بالنسبة الى الحكم في نفسه وقد يجب بان موضع
النسبة لا يثبت فيه مفهوم الى العلة اتفاقا لان من شرط القياس السادة ومن شرط
مفهوم الى العلة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المطلق في
اجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لتقي الحكم مع انه لم يضع
لنفي اولى وان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات منتهى ورو
كلها بما لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المطلق ونفيه غير محلي بالمتنوع

وبدل

وبدل على اثبات شيء في محل واثبات منتهى في اثبات غير ذلك محل وعدم تناول النص
لغير المطلق عين التراجع في ثبوتها لا اثباتا **جواب** وهو ان الكلام للاستدلال بعينه
ان جميع افراد غرض الجنابة متشابهة من وجهين احدهما في كونها في غرض الجنابة
والاجتماع على وجه الغسل في الطهارة والثاني في اختصاص الشيء بالصفة التي هي
شبهه وتتمثل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يظن على ما له تلك الصفة وعلى غيره
فيتمتع بالوصف لثبوت الحكم على الدلالة على ما له تلك الصفة دون التمسك بالذات فيكون ذلك
بتعيين الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة على الحكم على الاوجه في ذلك الصفة
برجوه الاول انه التمسك بالذات في الغرض عفا فلهذا استفتح مثل الثالث ان الظاهر لا يوجب
بان الاستدلال انما هو لعدم فائدة الخصص في هذا المثال والثاني في الجواب لا يلزم القاعدة
الكلمية ونسب نظائر ما هو ان كثر من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة
جزئية والغرض من المثال التبيين على ان كل صورة تخلص من فائدة اخرى فهم من اهل المثال
هذا المعنى فلو لا انهم كانوا بان لغة ما فهموا الثاني ان المحل على ثبات المذكور في غيره
اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وكثير النادرة ما يرفع المصير الى كونه ملافا لغرض الغنى
فان قيل في ثبوت دلالة على الشيء غير الغرض على كثر النادرة او يثبت وكثير النادرة في الغنى
بدلالة على الشيء عن الغرض وذلك وواجب بان ما يتوقف عليه الدلالة وهو كثر النادرة
عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثر النادرة لا يكثر النادرة عنها ويحصلها في الواقع والمعرف
على الدلالة به كثر النادرة عنها لا اعتدالى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة
وهو باطل فانه ان الوضع لا يثبت بما فيه النادرة بل بالنقل فلم نذكره لظهوره الثالث انه
لا يمكن في الخصص بالصفة الدلالة على نفي الحكم عن الغير كما ان ذلك لا يوجب ما لا يلزم لان
مفهوم عدم الزيادة لا يلزم بالاصل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد البهائم وغير فائدة
معرفة كلام الله ورسوله اجدد وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه النادرة بل بالاستدلال عنهم
ان كل من قل ان لفائدة لفظه سواء تعين ان يكون مرادوا بهذا كذا فانه يخرج
في الناحية الكلية الاستوائية ولا يجوز بهذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر





وهو انه لو لم يعرف بالاسم لا حصل المقصود لا يقال المرجح هو بل ثواب الاجتهاد بان تناس
المسكوت على المخطوط لاننا نقول محل التناس ليس محل المقصود بل انما المقصود ان يفسر
الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعينه الوصف للحكم فيقتضيه عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لاننا لا نحول
بانتفاء العلة **والله اعلم** وعندنا لا يدل لان مرجحات التخصيص لا يخرجها ذكر فان قلت هذا استدلال
على ثبات هذه البطال اوله الختم على بعضها فلا يكون مرجحا قلت اذا كان مرجحا للحكم
وعرضي ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب روي انه ذكره الختم في الاول لان
الحكم منتف ما يقع عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره مما ان ما ذكره المصنف في السبع
ان يحصل الدليل على هذه كناية ان ثا اربع فان قلت اول شرط مفهوم الخاتمة
ان لا يظهر اوله ولا مساواة على ما صرح به البعض ايضا فكيف ادعى انهم حصروا مرجحات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي حق الحكم على عدها قلت لان ظهور الاولوية او المساواة
وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس مرجحا لتخصيص على ما لا يخفى في قوله من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة دابة في الارض ويطير بجناحه
بزيادة النعم والاحاطة كانه قيل دابة في الارض وجميع الارضين السبع
واما ما قيل في قوله طائر يطير بجناحه الا انما امناكم محفظة اهلها غير
محل امر ما وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحه مع طائر
ليبان التصدف لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنيين والى تزيينهما يعني ان اسم
والى تزيينهما يعني ان اسم الجنس حاصل للجنسية والوحدة فاذا شنع باهر من خواص
الجنس دون الزود على ان التصديقه انما هو الى الجنس لا الزود والمعنى الذي هو عليه المصنف
ومع كلام المناسخ مرانه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعينه لان ذلك
مقدم قطعا بدون الوصف لان التكرار المنقبة لا يستلزم مع الاستغناء قطعية
في العموم والاستغناء لا يحصل التخصيص اصلا بجمع اهل العربية **والله اعلم** فم برجل الختم في قوله
ان دلالة التخصيص الوصف على شيء ما عدها مشروطا بكونه لا مرجحا للتخصيص هو ذلك
والشرط منتف دابة فبذلك انشاء والشرط دابة انما لا يشترط قطعا دابة انشاء

الشرط

واما انشاء الشرط دابة فبذلك انشاء والشرط دابة انما لا يشترط قطعا دابة انشاء
في كلامه انه نفع وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون الحكم واحدة منها فواحدة بغير
عن ادراكها نعم العقل او انما يمكن محصورة معلومة لم يحصل الختم بانها السبع سوى الاول
على نفي الحكم ومعهنا نظرم وجهه اما اوله فلان ما نكده من انهم حصروا مرجحات التخصيص
في الاربعة المذكورة وفي حق الحكم على عدها مشروطا بكونه لا مرجحا للتخصيص هو ذلك
ان شرط ان لا يظهر اوله ولا مساواة ولا يخرج من خارج الاغلب ولا السواء لا طائفة
ولا تدير جهالة او حذف او غير ذلك مما ينبغي تحصيله بالذكر وتذكر هو اداة انما لا يحل
في الحكم على عدها اذ لم يظهر الوصف فائدة اخرى اصلا وانما ناسيا فلان الوصف للكنف
اوله من اذ لم اذكر انما لا يكون مرجحا للتخصيص بالوصف في شيء مما عرفت وكان فهم من
التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجدة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص الى شيء
السبع وتقبل الاستشراك وانما ناسيا فلان لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني بعينه
التناس فلما تيقن على الختم بانها المرجحات الاخرى من الظن تركها وهو حاصل
لعدم ظهور شيء من المرجحات بعد التناول والتحقق **والله اعلم** وفي قوله كان ذكره مرجحا لما ذكرنا
من الدليل بظهور الجواب من وليهم الثالث لان انشاء الزيادة المذكورة لا يوجب انشاء
الرجح كذا ان يكون مرجح آخر غير ما **والله اعلم** ولان أقصى درجاته في نظر لان التاليفين
بالمفهوم انما يقولون بذلك اذ لم يظهر الحكم على التخييل بعد التحقق والاستقصاء ووجه
يحصل الظن وهو كافي اذ لا ينافي بان المفهوم قطعي وهذا بظهور الجواب عما يقال انه
لو ثبت الوصف ثبت اما بالضرورة وهو منتف انتفاء تاما لا محالة وهو غير مفيد لان الستة
من الاصول **والله اعلم** مع انه يمكن الخروج من العادة لان العادة ان لا تكون المرئيات الا
المرئيات ليس مما ينبغي لان معنى الخروج من العادة ان يكون ذكر الوصف بانها
العادة جارية بانها تصان المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو انما تصان كون
المرئيات في حجر كذا كانت الثبات اي الاما المرئيات في الغالب والعادة جارية
بذلك ليصح ما ذكرناه **والله اعلم** في بطلان حجة من بان يكون بين الولدين ستة اشهر

فصل **ع** ادله انما يتبع ان الزاوية انما ثبت لها فريضة الدعوة وكان انفسا
 الراديين الاخرين قبل ظهور الزاوية فيها فيكون ولى الامة **د** في ارض كذا يعني ان يكون
 وانما وان يكون طرفا الزاوية متعلقا بلا تعين يكون مناسباً للتخصيص بالصفة فوجهه انه
 يتبين وهذا كما اردوا وانما يجب التخصيص بالصفة فوجهه انه لا يتعدى اولادكم خشية اطلاق
د على بشر طينة فان شرط الشيء ما يتوقف عليه حقيقة ولا يكون داخل في ذلك الشيء
 ولا مؤثر فيه في الضرورة ينبغي ما يتبادر وبذلك ليس نفوذ الشرط والجمع ما ذكره الصفة
 من القول والزمنا جاز هو هنا بما جرت دلائل مفهوم الشرط انما هي في وجه البعض
 من لم يذهب الى مفهوم الصفة **د** بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم الحكم بالبناء على ان عدم
 الشرط على عدم الحكم **د** وما ذكرنا من ضرورة الخلاف يعني لو قال ان كانت الدائرية معلومة
 فلا بد مني زكوتها لا يجب بذلك الكوة في السائبة خلافا له وايضا الحكم بعدم عدم
 الشرط لا يجوز لعدمه بالنسبة لانه ليس حكم شرعي وعنده يجوز **د** لان الشرط جواب
 عن الاستدلال المذكور وحاصله انما لان الشرط هو ما يتوقف عليه الشيء بل على غيره
 الحكم كالدخول في منزلان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من استنباطه انما هو على
 وهو ظاهر والمعنى المذكور ان الشرط كالماتساع في عرف الشرع والشرط في العرف
 العام ما يتوقف عليه وجود الشيء دون اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل
 في الشيء ولا مؤثراً فيه ونحو اصطلاح النسخة ما دخل عليه شيء من الادوات المقصودة الدالة
 على سبب الاول وسبب الثاني وهذا اذا كان جازماً او كان على الجواز مثل ان كانت
 الشمس طالعة فالنهار موجود او لم يطلع الا مثل ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة
 او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وحمل الزاوية من الشرط النسخي وظاهر
 انه لا يلزم ان يكون موقفاً على الامة فيجب بانه ان اتخذ السبب ينبغي ما يشاء والامة
 فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم مفهومه وان لم يظهر فلا اصل لعدمه ويحصل الظن بالمفهوم
 ولا نزاع في عدم المنقطع **د** وفيه لم يستطع ان يثبت ذلك زيادة في الحال بقدرها على نظام
 لكونه فليكن كذا في الاما الممنات فعنده لا يجوز نظام الامة عند استطاعة نظام الحوة

دكون هذا

ويكون هذا حكماً شرعياً ثابتاً بطريق المنع من خصصا الترتيب واحصل لكم ما ورد فيكم وعنده
 هو عدم اصلي الاحكام شرعي فلا يصح تخصيصا الترتيب واحصل لكم ما ورد فيكم على من ذهب
 ان الشيء يرجع في ان تخصيصا يجب ان يكون موصوفاً بالعام ولا ما سمي الى ما سمي
 في الشرعي انما ينبغي للتخصيص وذلك لان الشئ يجب ان يكون حكماً شرعياً لا عاماً اسدياً
 وقد يقال المراد ان لا يصح تخصيصا الى ما يتعدى الاتصال ولا ما سمي الى ما يتعدى الاتصال
 ونسب نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خلاف فيه واذا لم يكن مخصصاً ولا ما سمي الى ما سمي
 الترتيب واحصل لكم ما ورد فيكم وهذا الجواب قد رتب في حق لم يرد فيصام ثلثة ايام فمن استثنى
 فما طعام شين مسكين فليجدا ما يقتضيه الصبر اطيبا فانه لم يرد على غير ذلك
 الاحكام قبل من هذا الشرط فيثبت على عدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت
 عند ثبوته وهذا انما ثبت قبل الشرط كذا في نظام الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة
 اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الحاشية بل ذلك النص هو كافي في الابواب المتعددة وفي وجه
 الصلة مثلاً فان الوجوب يجب ان يثبت بالاربع ان اثبات الثابت مع **د** وهذا
 بناء على تحقيق في جملة الشرطية عند اهل العربية ان يكون له وجهه والشرطية فيكون الطرف
 والحال في ان الجواب ان كان جازماً فالشرطية خبرية وان كان كائناً فانت ثبته وهذا
 اهل النسخة ان جميع الشرطية والجواب كلام واحد والى بعض الشيء وثبوته على تقدير ثبوته
 من غير الدلالة على الاستدلال لا ينبغي فكل من الشرطية والجواب كلام يشره المسند
 والجواب ان الشيء يرجع الى الاول وجعل التعيين اجاباً بالحكم على تقدير وجود الشرطية
 وادعاهما على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منقطعاً ومفوماً
 وصار الشرطية مخصصاً وقصر العموم التعميم على بعضهما ومال ابو حنيفة رجح الى الثاني وجعل
 الكلام موقفاً على تقدير وجود الشرطية كذا عن النبي والاثبات على تقدير عدمه فصار
 انتفاء الحكم موقفاً على عدمه من غير ان يثبت للاحكام شرعياً مستثناة وادعاهما فيكون
 الشرطية مخصصاً لا لادالة على عدم التعميم بل لتعريف البعض **د** وكذا في العموم اي
 وهو تعين كفاية اليقين اذا كانت مائة بان يعقوب رتبة او بطعم عشرة مساكين

اوكسوسهم قبل ان يثبت بناء على هذا الاصل وهو ان السبب يقتضي وجود الشرط
 وان شرط انما هو في تأخير الحكم زمان وجوده لا في منع السبب فان قيل
 بهذا ليس في التعقيب بالشرط في شيء المعنى الذي يثبت فيه قلنا لما قد رتبنا الاصل
 في كون انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قور انت طالق بسبب
 والدخول شرط انما هو انما هو في السبب والشرط مطلق سواء وجد في صورة
 التعقيب وادوات الشرط او لا فان خلف هذه سبب للكفاية بربطها
 اليه ولحق شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويجوز ان يقال انه في معنى
 في حقت فيكون ان حقت فيصير ما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بوجوب
 تعقب الكفاية لا بكونه فان لم يثبت سبب **قوله** وفي البدن علم يثبت في نفس الوجوب قبل
 وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدن
 اما عين وجوب الاداء وهما متساويان لا انفكاك بينهما فلما يثبت الوجوب حيث لا يثبت
 وجوب الاداء فيقبل الشرط يكون تعقبه قبل وجوب الاداء كما لا يخفى الصلوة قبل الوقت
 بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب يتصل
 من وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانما واجبة لوجوب السبب وتعلق الخطاب
 وليست بواجبة الاداء بل بظهور الاثر في حق النسيان والخطية انما هي في الوقت ان يصلي
 بعد زوال العذر وما يتعلق بالوجوب بنفس المال فلا يبطان اصولهم لان الحكم لا يتعلق
 الا بفعل المكلف بل لا يتعلق الا بالخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا اخرجوا في كون
 علم الميتة وجوب عليكم انما هي في باب الذنوب بكونه دالة على العلم على ان الاحكام
 انما يتعلق بالافعال دون الاجيان فيوجب نفس المانة فيخرج الاسلام وخرج ما بعدها الا ان
 الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالنفل ومنع حرمه العين حرمها من ان يكون حكمه المنع
 شرعا كما ان حرمه النفل حرمه في الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او الحذف
 وايضا منع الحذف المنع في حرمه النفل ان البعد منع من السبب وتخصيصه فالبعد يمنع والنفل
 ممنوع عنه وهذا كما يقال لا يشرع بهذا الحاد ووجوب بين يديه ومنع حرمه العين انما منع عن

من البعد تقرناهما فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا اصبحت الماء
 الذي بين يديه فمذا او كره والبلغ وذكر في الميزان ان المقر انما انكره احرمت
 الايمان لئلا يفرق منه خلق البقيع الى اسنوع بناء على ان كل حرم شيء والاذن
 ما ذكر في الاسرار ان الحلق والحزنة اذا كان لمعنى في العين اصبحت اليها لانها
 سببه كما يقال حرمي الزهر فبقال حرمت الميتة لان حرمها لمعنى فيها ولا يقال
 حرمت شاة البقر لان حرمها لا حرام المالك **قوله** وعندنا لا يتعدى الى المعنى سببا
 للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقتان احدهما ان المعنى قبل وجود الشرط
 منزلة جزاء السبب لا من ان انت طالق قبل الدخول بترك انت طالق طالق بوجوب
 السبب لا يكون سببا انما في ان التعقيب مانع للمعنى من الوصول الى الحلق والاسباب
 الشرعية لا تصير سببا في الوصول الى الحلق لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء
 ومقتضى البعد كما لا يكون شرط البيع عند البيع لعدم التمام كذلك بيع الحرام لعدم الوصول
 في الحلق واورع على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق
 فدار يجب بان التعقيب عين وهي تحقيق البرؤية اتمام موجب المعنى لا وجوده
 فلا يكون المعنى مقتضى الوجود الحكم بخلاف الاضافة فانها بشرط الحكم بالاجاب
 في وقت لا يمنع الحكم تحقيق السبب لوجوده حقيقة غير مانعة او الزمان من لوازم الوقوع
 واورع على الثاني انه لما لم يصل الى الحلق كان ينبغي ان يقع كما اذا قال لعا جنة
 انت طالق واجب بانها لما كان وجوب الوصول بوجوب الشرط والحال التعقيب جعل
 كلاما محجيا لغيره فانه ان يصير سببا بشرط البيع حتى لا يعلق بشرط لا يبرج الزحف على وجوده
 لفا مثل انت طالق ان شاد **قوله** فيحيز تعقيب الطلاق والعنان بالملك
 بشكل باروي في عهد ابن ثروين العاص رضي الله عنه خطب امرأته فابوا ان يزوجه
 الا بزيادة صداق فقال ان تزوجهما فهي طالق قلنا فبلغ ذلك رسول الله
 السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الخطبة منسلة لا يقبل التأويل فلا بد من ان يبين
 نسخا او عدم صحة **قوله** والسبب للكفاية هو لحن عند الوجوبين الاول ان العين

انما حدثت بعد روضت للافضاء اليه والكفارة انما يجب على تقدير عدم البرهان
اليقين منضيا اليها لا متناع انضائي الى ما لا يتحقق الا بعد عدم ذلك الشيء الثاني
ان السبب يجب تميزه عند وجود السبب واليمين لا يثبت عند وجود الكفارة لانها
انما يكون بعد الحث الذي هو نقص اليقين بل السبب هو الحث كونه منضيا الى الكفا
ضحيث انه ضمانه وحكمه كمنه لا يوجد بدون اليقين فيكون شرطه وانما ان يقول
على الاول لم لا يجوز ان ينقض اليقين الى الكفارة بطريق الانتداب والحقبة غير البرهان للصوم
والاحرام منعان في ارتكاب خطيئتهما وبعد الارتكاب يصبر ان سببين لوجوب
الكفارة بطريق الانتداب وعلى الثاني لم لا يجوز ان ينقض الكفارة بعد انقطاع
العلة كما لم ينقض بعد انقطاع الكفاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لا يجب الاكل
للاعتقاد والحقبة كمنه في البناء وفيكون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر
في السبب هو الجناية عليه **والقول** في حقها ان في ربح بين الحقوق المالية والبدنية
بانه ينقض في المالية الوجوب غير وجوب الاداء فيسقط السبب وان لم يجب الاداء بخلاف
البدنية باطل لان الحق الواجب ساقط على العباد وهو العباد وهو بعض مباشرة العبد
هو في نفسه ابتعا ودراسة استيعاق المال لا يكون مقصودا في ذلك بل في ادائها
الواجب بتميزه منافع البدن فيصير حقوق المالية كالبدينية في ان المقصود في الوجوب
هو الاداء وان تعين وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السبب فيها جميعا وانما في
النسبة في المالية حصول المقصود وهو المشقة وخالفه هو في نفسه بخلافه في البدنية
وسمي في باب الامران الوجوب ينقض غير وجوب الاداء في البدنية وانما قال في
حقوق اسبق لان المال هو المقصود في حقوق العباد او ينفع الا ان ينفع
الحسن **والقول** في حقها ان في ربح بين الحقوق المالية والبدنية
وشرط الجناية في ان لا يمنع السبب من الانتفاء وانما يجوز ان ينقض ان في الزوق
بان التاجيل انما هو على الشيء فبقية غير اقوم المطالبة ولا يمنع منع السبب
من الانتفاء والملك غير التبرع او لا جرمه لتأخر الشيء ففما لم يوجب شرطا الجناية

دفع

ونقل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس ضرورة وضع العين والضرورة
تدفع بدخول خبر الحكم بان ينفذ السبب وينتج الحكم حصول المقصود ذلك حيث
يمكن لصاحب الجناية تسع البسيع بدون رضا صاحب ولا يجوز ذلك في السبب
لان دخول على السبب ودخول على الحكم وتأخر ضرورة ان تابع للسبب ثابت
واما الطلاق والعناق فحاشا من الاستحاطات دون الانبات فيجوز ان
الشرط فيعزل بالاصل وهو ان يدخل التعيين على السبب لئلا يترتب تأخر الحكم
عن سببه وان يحل الشيء على كماله وكما لا يتعين ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
هنا في الانتصار على خبر الحكم وحمل التعيين على التام من خلاف البيع فانه لا يحل التأخر
الشرط كونه من الانباتات فيصير شرطها في راد هو حرام محض ولما في ان يقول لان
ايضا من الانباتات دون الاستحاطات على ما سبق من انباتات القواعد المحكمات
لا ازالة الزوق **باب في** من البايين الذين اورد فيها ابحاث الكتاب في المباحث
المتعلقة باخراجه اللفظ الحكم الشرعي في الوجوب والحرمه وغيرها وذلك بنا على الامر
والذي **والقول** اللفظ المقتضى الظاهر من الضمير في الشرعي الا ان الجواب في ان
اللفظ المقتضى لظن الحكم في اللفظ بالمقتضى في الزوق في مورد التسمية فلا ينقض حده
الا ان به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه باللفظ الشرعي
اللفظ المقتضى الحكم لانه بالنظر الى العوارض لا يحتمل الكذب كبر ان ربح ولم يتعزز لا لا يحتمل الصدق
باعتبار العارضي لقول التاجيل السمي بخلافه لان الكلام في اللفظ المقتضى في الشرعي وبهذا
غير مقصود في معنى هذا لا حاجة اليه ان يقال في احتمال عدمها ومعنى احتمال عدمها انما
انصافه بها فان كلا منهما كما يوصف به التاجيل يوصف به القول لا يقال الصدق مطا
نسبة الخبر الواقع والكذب عدمه لا تعريف الخبر بها ودور لانا نقول بهذا التسميم باعتبار
الطراز المشهور لا تعريف ولو لم يوصف بالخبر الا ان واضح المقصود تفسير لفظ الخبر
وتعريف الخبر في حيث انه مدلول لفظ الخبر لا في حيث الما صفة والمأخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ما صفة الخبر لا في حيث انما مدلول هذا اللفظ فلا دور **والقول** وانما

ان راعى ما كان مدلول الجرم هو الحكم بنسبته معنوم لغزوم اوله عليه من فاعله في خبر
 الشارح ان كان هو الحكم الشرعي مثل كذب عليك الصيام واحل الله البيع وحرم الربا فالحق
 انه يثبت بنسبته الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الالف وان لم يكن كذلك فهو افاونه
 الحكم الشرعي ان يجعل الالفات مجازا عن الامر والشي مجازا عن الذي يقيد الحكم الشرعي بالبيع
 وجه لانه اذا حكم بنسبته شي اوله فان لم يتحقق ذلك لم يثبت ان راعى وهو مجازا عن
 الامر فانه لا يرد من عدم الانيان بالامر كذب الشارح فان قلت هذا انما يتصور اذا كان
 بالعرض حقيقة واما اذا جعل مجازا عن الامر فن ان يتصور الكذب على تقدير عدم الانيان
 بالنسب فقلت نظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والاوليات برهمن لطيف
 الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبدأ والمبدأ واحد فقلت جعل صاحب الكتاب
 في الثاني وان الخ والاوليات برهمن وبعضهم يميلون الى الاول زعمهم ان خبر
 المبدأ لا يكون جملة انثائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **و** اما الالف فاما ان
 او غير طليهي وكل مناهات كمنزلة والغير ههنا في بحث افاونه الحكم الشرعي هو الامر والرفق فيها
 يثبت اكثر الاحكام وعندها مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول ببيان الامر
 والنهاي قال الامام الشافعي رحمه الله ما يبداء به في البيان الامر والرفق لان معظم الآيات
 بها ومعرفتها من معرفة الاحكام وتبين الحلال والحرام واما قال ههنا لان الخبر في علم المعاني
 هو الاستفهام كمنزلة مما حقه **و** فالامر قول القائل استعلاء على سبيل طلب العدل
 وقد ثبت عابا الفعل واحترز بقية الاستعلاء في الدعاء والالتماس ما هو بطريق الخصم
 او التوبي ولم يشترط العدل ليدخل فيه قول الاواني للاعلى الفعل على سبيل الاستعلاء
 ولهذا ينسب الى سواد الاب وعلى هذا يكون قول فزعون لقومه عاذا انما مردن محاربا
 الى بشيرون والمراد بقوله الفعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق الفعل
 فم الفعل ثم لا تراع في ان الامر بطلان على نفس صيغة الفعل صادرة عن الفاعل على سبيل
 الاستعلاء وعلى الكلام بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء ولهذا قال ابن
 الجب الامر اقتضا فعل غير كمنزلة الاستعلاء واحترز بقية غير كمنزلة الذي

وبروهم

وبروهم نحو كلف الدم الا ان يراو غير كمنزلة الفعل الذي استنت من
 صيغة الاقتضا وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر مشتق من الفعل
 وغيره مثل امر بامر والامر والماصور وغير ذلك وكذا القول بطلان بفتح القول
 وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول
 انب لانه جعل الامر الذي فاعله الالف والالف قسمان القسم المنفرد
 لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة
 الفعل عند عدم امره كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح
 الاصل فغير مانع لان صيغة الفعل على طريق الاستعلاء قد يكون للمزيد
 والتجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة الفعل مرادها ما يتبادر
 الذهن منها عند الاطلاق لانه انما نقول فيكون قد الاستعلاء مستورا
 وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الاواني للاعلى الفعل تلخيصا
 او احكاما بمن الامر المستعمل فانه امر وليس على طريق الاستعلاء ثم القابل
 ندنا منه لا يقدره العرف مقول بهذا القابل الا ان يعل متول المعنى عنه وفيه استعلاء
 في جملة **و** والامر اعا وصيرح اللفظ وكون الكناية لانه اراد الاسم دون المستعمل
 كما يقال الاستعلاء حقيقة في السبع مجازا في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة الفعل استعلاء
 بالاشياء ويطرح على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض فيكون مشتركا
 فقد ذهب بولس البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشي
 والفعل والصفة والالف تزداد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وروى النسخ
 على بناء الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة لفظ مشترك بين القول والفعل
 اعني مفهوم احدهما ونوعا لغيره والاشتركت وهو قول حارث بن ابي ثعلبة
 اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالآلة الدالة على كون الامر لا يجاب
 بدل على ان فعل الشيء لم يدل ايضا على الاجاب ضرورة انه امر وكل امر لا يجاب
 ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعزم مشترك يكون قولنا كل امر مثله القول

والنفع في القول يكون فعلة عليه السلام للواجب فخرج على كونه امرافا خاصا انه انما
عن النبي وم فعل فان كان سمي او طبعا او خاصا فلا يجب اجماعا وان كان
بما يلحق الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فليس يجوز ان تقول حقيقة
امرنا النبي على السلام بكذا بل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكبر
لا وهو الخليلي لانه من ايمان احدنا بالاصل وهو ان الفعل امر والنفي متوقع
عليه وهو ان فعل النبي لم لا يجب فاحتجوا على الاصل بتدريج واما من يقولون
ان فعلة لانه الموصوف بالاشبه وكذا قوله نعم امرهم شورى قومنا نعم في الامر
اتجيب من امرهم وامثال ذلك واحتجوا على النزع بقوله نعم صلوا كما رايتهم في
اصل قال حينئذ من شغل عن اربع صلوات يومئذ ففقد ما مررت فثبت بهذا
النفي ان فعلة واجب الاتباع وهذا مع كونه للواجب كما اثبت بقوله نعم
واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله مرجح فان قلت ان حاجة الى الاحتجاج
على النزع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع اثباته على الاصل وثبوته بآرائه
ثبت بدليل مستقل **ول** قلنا لما احتج الختم على كل من الاصل والنزع على حدة احتج الختم
رجح على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجة والاحتجاج على بطلان
الاصل من وجهين الاول ان الاحقية في القول مخصوص بمفعله ان موضوعه
بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لا خلاف بالتسام فلا يتركب الا بدليس والي ز وان كان خلاف الاصل لا
راجع على الاشتراك لكونه اكثر وانما قدما بقوله ان موضوعه له بخصوصه لان محوكون
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك بل وان كان يكون مشتركا موقفا
للفظ لاشتراكه بينهما كما جردان فانه حقيقة في الذات والنفس وليس مشترك بل
هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما خرج نفيه عنه لان امتناع
النفي من لوازم الحقيقة واللازم بطل القطع بان من فعل فعلا ولم يصور عنه حقيقة
افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر واليس الاول علم لان الثاني انما يدل

على ان الامر الذي هو مصدر لا يطين حقيقة على الفعل بالنفع اي مصدر فعل في نفع
منه امر يعني فعل ما يبعثه بفعل لا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يدل حقيقة على الفعل
بالكسر وهو اسم بمعنى الثاني ذكر في النسخ وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من
ان الامر يطين حقيقة على نفس حقيقة اصل استعلاء جميع انفسا الفعل بطريق الاستعلاء
والاول باسم والثاني مصدر في قوله القول والخبر والخلاف في ان الاول هو يطين
حقيقة على الخاص في المصدر راعى الثاني والثاني هو يطين على الفعل الذي هو مصدر
فعل بفعل ثم اجاب عن احتجاجة الختم بان تسمية الفعل امر كما في قوله واما من يقولون
برشد وغيره في الابواب فليس الجواب باعتبار اطلاق اسم السبب على المبدأ
على ان الفعل لا يجب بالامر وينتبه فيكون في انما هو وثوبال شبه الداعي
الى الفعل بالامر في الفعل امر اسمية للمفعول المصدر كسمة المشي الى المقصود بان
الذي هو مصدر سأت ان قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد
من لفظ الامر في الآية هو القول لا يتم في قوله فاتبوا امرهم فويل ان اطاعوه فيما امرهم به
واما من يقولون برشد فوصف بالاشبه في جواب وصف النبي بوصف صاحبه **ول** سئل
ما كان الاصل وهو كونه الامر حقيقة في الفعل بخلاف ما يمكن اثباته بالنقل من اية
اللفظ او الشيع في الاستعمال سئل واستغنى عما هو في مباحث الاصول وهو كونه للفعل
موجبا او غير موجب فاجاب بالنوع او لا والنوع ما بناه اللفظ فالتا اما الاول فلان الدلال
المذكورة على كون الامر للواجب انما يدل على ان الامر يعني القول لمخصوص للواجب
ولا يدل على ان الامر يعني فعل النبي على السلام للواجب على ما سباني بانه واستدل
المص رجح على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فليار او الفعل لان المشترك
لا يعم له ولما كان مراد مصدح الختم هو المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الختم
هو الذي يستدل على كون الامر للواجب قوله لا كان او فعلا فيمكننا ان نزيل الاسم
ان الامر يعني الفعل مراد من الدلالة الدالة على كون الامر موجب احاطي في قوله نعم فليحذر
الذين يحلون في امره فقط مر على ما استوفى واما في هذه الآية فليست قفة على قوله

موجب فعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بأنه لو كان موجب الامر بالوقت لكان موجب
الذي ايضا الوقت لانه امر بلا شرط او كنت النفس عن الفعل ثم ابطال المقدمة الثانية
بان الاحتمال يجب الوقت بوجهين الاول انه يستلزم بطلان خيالات الاشياء
لا احتمال بتدبيرها في السمات او بطلان خيالات الاناظر بان لا يتحقق حملها
على معانيها لا احتمال نسخ او خصوص او جاز او اشتراك ان في الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحوه لان في الامر حكم في احد المعاني بحيث
لا يتحقق غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر في الوجود مثلا ويتحقق الغير عند ظهور البعض لا وجه
للتوقف بل يحل عليه وجه بوجه صارف عنه وهو اننا ننظر احوالا فلا نعلم الواقعين
في الامر واقتران في الشيء وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك
لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجود او راجحا
وهو النذب او غير ذلك مع القطع بأنه ليس بطلب الترك والتوقف في الشيء توقف
في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو النسخ او راجحا وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس
بطلب الفعل فالوقت في كل منهما توقف فيما يتوقف في عين بلزم التوقي وعدم الفرق
بين الفعل والتفعل وانما نأينا فلا ان الاحتمال في الامر والشيء احتمال ناش عن الولى
على تعدد المعاني وهو الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال فبان بهذا من احتمال نيل
الاشياء من احوال الاحتمال الاناظر لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **والبيان** في القصة
نحو ولا تعدد وهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعدد والحق انه سقط عنها
شي من قيم الكتاب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة كولا نحن ان الله غافلنا
والناس كولا تعدد روا **والجواب** وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسبب بطل الخيارات
والجواب وعند العامة اى اكثر العلم بموجب الامر واحد لان الفرض في وضع الكلام هو
الاخرام والاشتركان يحل به فلا يتركب الا عند قيام الدليل وهذا معنى القول بان شراكة
لفظ بين الوجود والنذب على ما نقل من ان في وجه او بينهما وبين الاباحة او بين
الثبوت وبين التمدد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن جريج ولا ينبغي القول بان شراكة

بشراكة معنى بين الوجود والنذب لان موجب واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا
وقد يعبر عنه بتبعية الفعل اى بين الوجود والنذب والاباحة على ما ذهب اليه الرافضون
فان موجب ايضا واحد هو الاول في الفعل ثم اختلف المتأخرون بان موجب واحد
فما لا مدرك له كونه في ذلك الواحد على منتهى هذا صاحب فن ليعنى اصحاب مالك رحمه الله
انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل واذا ما لم يتحقق الاباحة وقال ابو حنيفة وجماعة
من الفقهاء وعامة المعترضة وهو واحد قول الشافعي انه النذب لانه لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانب على جانب الترك واذا ما النذب لاستواء الطرفين في الاباحة
وكون المنع عن الترك امر ازا يذاع الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجود لانه كمال الطلب
والاصل في الاشياء الكمال لان النقص ثابت في وجه دون وجه فمن جعله لابياحة
او النذب جعل النقصان في الكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا انما لا يفتى
بالرجحان ارض منه المص رحمه الله **والجواب** في ذلك ان الاجماع اما النقص فانيات
منها قوله تعالى فيلجذ الذين يحبون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان تعدل الحكم بالوصف من غير اعتبار فيهم وحدهم في اصابة الفتنة في الدنيا والآخرة
في الآخرة يجب ان يكون في النقص الامر وحى ترك الامر به كما ان موافقة الانبياء به
لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتناء حقيقة لولا علمه على غيره عليه بان يكون للوجود
او النذب مندفع على غيره بطل مخالفته فلا ان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اليه
مقبول عليه فالعنى في الذين الذين عن امره او امر الشيء ويجوز ان يكون على نصيبين
المخالفة معني الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالأمور به ففسون الآية لتحذير
عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب ولا معنى
للتحذير عما لا يتوقف فيه مكره ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان
الأمور به واجبا او لاخذ ورعي غير ترك الواجب لا يقال بهذا انما يتم على تقدير وجوب الفرق
والخذل يقول تعالى فيلجذهم وهذا المستند وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو عذر
على هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الامر للوجود لانه قول لا نزاع في ان بعضه

الامر المحرر بغيره والامر المحرر من هذا القبيل لثبوت البيان وانه لا معنى لهذا
للشئ او الابطال بل المحرر من اصابته المذكورة واجب وامره مصدر مضاف من غير
والله على معناه فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا لم يطلب لان المحرر
ان الامر المطلق للموجب ولا نزاع في انه قد يكون في غيره مجاز ومغزاة التواضع والادب
ان يقال المعلوم في الآية التبريد على حاله الامر والمجاز الوحيد بها يجب ان يكون
مخالفه الامر اما وتركها للواجب ليجي بها الوحيد والتبريد ومنها قوله مع
وما كان المؤمن ولا مؤمنة او انفي امره ورسوله امر ان يكون لهم الخيرة من امرهم
الخير في قولهم المؤمنين ولا مؤمنات لعدمها بالرفع بيان الشيء في امرهم ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يجاروا من امرهم شيئا ويجعلونها من تركه بل عليهم
المطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختياره في جميع اوامرهم بدين وقرع الامر كونه
في بيان الشرط مثل افاجاك رجل فأكرمه وهذا اول خبر القول بوقوعه في بيان
الشيء ثم لا بد منها من بيان امرين احدهما ان النقصان صحتها بمعنى الحكم وتختلف
انما لم يشر الى قول في قوله نعم ونفي ركب الاتي والاباء اى حكمي وفعلها كما في قوله
تفانضوا من سبع سموات الى خلقهم وانفق امرهم ولا يخفى ان الاسناد والى ال
باب في هذا المعنى فحين الاول واما اطلاقه على ارادة الاله بوجوه والشيء حيث
ان يوجب في زعمنا انها ان المراهق هو القول وكون الفعل والشيء على ما ذكرنا في قوله نعم
او انفي امره اى اراد شيئا وذلك لانه لو ارد فعل فعلا فلا معنى لشيء غيره المؤمنين
منه ولو ارد بهم بفعل امره اى اجتمع الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه
لا يصح في الخيرة على الاطلاق لانه ان يكون الحكم بغير فعل شيئا او ابا حنه وجب ثبت
الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل مرجح لشيء الخيرة يثبت الدعوى وهو ان يكون
الامر بالشيء يقتضي في الخيرة للعباد وقرع المتابعة والانتفاء فظاهر ان المراهق الامر
في قوله نعم من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امره
نصب على المصدر او التبريد على الحكم في الامر بما او الحال على المصدر بمعنى اسم الفاعل كما في قوله

جان زبد

جان زبد ركبنا فاجتمع ركبنا ومنه قوله نعم ما منعك الاستجداء ما منعك
السجود على زيادة لا او ما منعك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء اوانع
الى نقيضه والاستثناء لا يقتضي والانتكار والاعراض وهو انما يوجب تغيير
كون الامر لما يجب بسبب استحيى تاركه الذم والافعه ان يقول انك انت
السجود فعلا لم لا تقوم والانتكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود
للموجب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقيا
وخاصا به قلت اطلاق قوله بالسجود والامر من غير قوله نعم اذا ترك دون
ان يقول اذا ترك امره اى بالاجاب والامر ليس على ان الامر المطلق للموجب وهو الذي
ولا نزاع في ان المبدأ لثبوت استحيى في غير الاجاب ليجي او منها قوله نعم ما منعك
شيئا اذا اردناه ان نقول لكن فيكون ذهب اكثر المشركين الى ان هذا الكلام
يجي من سرعة الاجاب وسهولة على الله تعالى وكما قد رتبته للغالب على ما في
في الماديات هذا من امر المطاع للطبع في حصول الامر به في غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى فراولة على واستعمال الوجود من قول ولا كلام وانما وجود
الاشياء بالخلق والكسب منقولا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم
الى انه حقيقة وان الله تعالى سئل في كسب الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان
لم يمتنع بكونها بغيرها والمعنى نقول له احدثت في حيث عتبت هذا القول لكن المراد الكلام
الالهي التام بذات الله تعالى لا الكلام الفعلي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث
يحتاج الى خطاب آخر ويستلزم ولانه يستحيل قيام الصدق والحروف بذات الله
وعلم يتوقف خطاب الكسب على الذم والاشتمال على اعظم التواضع وهو الوجه وجاز
نعتقه بالمعنى بل خطاب التكليف ايضا اذ لا بد ان يتعين بالمعنى وم
على معنى ان الشخص الذي سجد ما مودع بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل
لا يستلزم خطابا حتى يحتاج الى مخاطبة وعلى المنهيين ان سواء كان قوله نعم كن فيكون
مجازا او حقيقة يكون الوجود والحديث مراد من هذا الامر ان امره انما على التاخير

فظا برلان مشا فتدل احدث فحدث اي كل وجد الامر الوجودي فحدث الوجود عيبه
 واما على الاول فدلنا جعل الامر فريضة الالهي ومنش سرعة الالهي وبالكلية بهذه الحكمة
 وترتب وجود الماهور به علة فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر من خارج هذا التبعيل لعدم خارج
 ففساد جعلنا هذا الكلام حقيقة اوجي لا يجب ان يكون الوجود مودا بامر من كل ما يكون الوجود
 مودا بامر من يكون مراد جميع او امره مع لانها كلها من قبيل امر من لان معنى الوجود الصفة
 كونه ايقين للصلوة وعلى هذا التفسير الا ان المراد في امر التكون هو التكون بمعنى الحدث
 من كان الثابت واما التكليف هو التكون بمعنى وجود الشيء على حد من كان الثابت
 واذا كان كل من سب طلب التكون يجب التكون الالهي حدث في امر التكون
 وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مراد من جميع
 الامور من امر التكليف لزم اعدام اختيار البعد في الايمان بالنقل المكلف به بان يحدث
 الفعل في اوله بانه في امر الالهي ووضو بطل قاعدة التكليف اوله بانه في امر
 المأمور به اختيار وان كان ضروريا بانه بغير اختياره مع وان كان في الامر بانه
 امره والالتزام بطلنا بالحيوات فلم يثبت كون الوجود مودا في كل امر التكليف بل في كل
 الشئ لزم الوجود للمادة الى لزم الوجوب لان الوجوب يخص الوجود ونظرا الى الفعل
 والديانة فصار لزام الامر هو الوجوب بعد ما كان لانه الوجود والحاصل ما ذكره
 في الاسلام رحمه الله ان اجاب جانب الامر وجوب وجود الامر حقيقة واعتبار كون المأمور
 محاطا بكونه وجوب الرضا الى حين الجادة فاعتبرنا الغيبين وانبتنا بالامر ما يكون
 من وجوبه الطلب وهو الوجوب حلتنا من الوجود ووقفتنا في الرضا الى حين اختياره
 فان قلت فعل هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واراونه مجازا في الالهي قلت
 نعم يجب اللغة لكنه حقيقة فريضة الالهي او لا وجوب الامر بالشرع فان قلت
 الكلام في مدلول صيغة الوجوب اللغة وقد صرحا بانه الوجوب قلت نعم معنى انه
 لطلب وجود الفعل واراونه مع المنع عن التبعيل وهو واجب والزام كنه من العباد
 لا يستفهم الوجود ولا يختل مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الالهي بغير

انما على ان اعتبارها بغير الامر
 وجوب وجود المأمور به
 جلي

الامر

الامر والطلب للفعل واراونه خبرنا وحقيقة فريضة الالهي بغير الطلب والطلب
 باستحقاق تاركه الذم والعمى لا يبع ارادة وجود الفعل والاول تدل بعضنا
 على الاول وبعضنا على الثاني ولنا في ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة
 لا ارادة المأمور به بل طلبه وهو لا يستفهم الالهي بل قد يكون معناه يحصل المأمور
 به او امره مع وقد يكون بدو زمانا يحصل ولا فاعل بالزمان بين او امره مع
 واما امر العباد في نفس مدلول اللغة والامان او امر الشرع في ذات لغوية وايضا
 لو كان امر من الطلب وجود الحادث واراونه كونه في غير وقت وترتفع وكان
 ان لم يكن قد تم حوادث وايضا اذا كان الزمان لم يصح ترتيبه على حصول الالهي بوجوب
 الشئ على ما ينبغي عنه الالهي فالاول ان الكلام في زو وتبيل سرعة التكون في غير
 قول وكلام ومنها قوله مع افصحت امره اي تركت مرجه بل على ان تارك
 المأمور به خاص وكل خاص في الوجود لزم مع ومن بعضنا انه قد قال له تار
 جهنم خالدها الى ما كن المكلف الطلب في الوعيد على الترك وليس الوجوب ومنه
 قوله مع وارا قبل لم ار كرها لما يكون في لغة الامر وهو معنى الوجوب
 فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به وليس من اين يعلم
 الوجوب في مطلق الامر فترتب الوعيد والذم على فعل في مخالفة الامر لمطلق
 واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر لمطلق هو الوجوب فلا تفاق اهل العرف في اللغة
 على ان من يريد طلب الفعل مع الشئ من تركه طلبه في صيغة الفعل فتدل على انه لطلب
 الفعل خبرنا وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب في غير تكبر
 وهذا التذكر كاف في اثبات مدلولات الالهي في **مسئلة** اخلافنا بان
 الامر لوجوب في موجب الامر الشئ به خطره وتخرجه فالحق اننا ايضا لوجوب بالذات
 المذكورة فانها لا تنفرد بين الوارد وبعد خطره وغيره ولنا في ان يقول الذليل المذكورة
 انما هي في الامر لمطلق والورد وبعد خطره فربما مع ان المقصود رفع الخوف لانه المتبادر
 الى النوم وهو حاصل بالاجابة والوجوب والذم زيادة لا بد من امر وليس وقيل للطلب

اراد بالاول الالهي بغير الامر
 وبالطلب الالهي بغير الامر
 اعني قوله مع انما قولنا الآية وارا
 الالهي بغير الطلب والطلب
 الالهي عليه ما سوى الدليل الرابع
 المذكور جلي

كالاريطب الزوق لكسب المعينة بعد الانصراف عن الجماعة ومن عبد بن سعيد بن جبر
 او انصرف عن الجماعة ومن شئ وان لم يشتره وقيل لا باحة بالاصطلاح ولا باحلا
 واجيب بان المثال يجوز ان لا يصح الناحية الكلية لجواز ان ينبت الذنب والاباحة في
 التبيين بعينه التوبة وهي ان مثل الكسب والاصطلاح وانما شرع حقا للعب
 فلو وجب لصاحبه عينا غير موصوفة بالانقضاء وذكر الامام الشافعي رحمه الله
 ان قوله وانصرف من فضل الله تعالى للاباح على ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه قال الكسب بعد الصلوة هو التوبة بعد التوبة وتلقا قوله تعالى فاقض الصلوة
 واعلم ان الشافعي في كتاب الاصول ان الامام المطلق بعد الخطا لا باحة عند الاكترين
 ولعل جرب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بان الذنب مما يجب
 اليه البعض ولا نزاع في الحل على ما يقتضيه النام عند النضمام التوبة **مسألة** قال
 في الاسلام مع انه اذا اريد بالام الاباحة او الذنب فقد رجم بعضهم انه حقيقة
 وقال الكوفي والخصاص في جواز الظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صفة الامر
 لوجهين احدهما ان في الاسلام بعد ما ثبت كونهما حقيقة في الوجوب خاصة
 ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو الامر حقيقة اذا اريد بالاباحة او الذنب
 وقال هذا صحيح وتاخرها انه استدلال على كونهما في الحقيقة التي مثل امرت الصلوة في
 او يصح ما لم يبيح في جازوا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصفة
 ليس بحقيقة بل خلاف في اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الذنب
 كما في قوله تعالى واشرادوا قولهم في كل موضع وكذا حقيقة او جاز وهذا ما ذكر في اصول ابن
 الحاجب وغيره ان الذنب ما يورثه خلافا للكفر في بيان كذا في ذوق الحاصل والمباح
 ليس ما يورثه خلافا للكفر في جاز هو على ان لفظ الامر حقيقة في الذنب لان الذنب
 طاعة والعاطة فعل ما يورثه ولان اهل اللغة يطبقون على ان الامر قسم الامر
 ايجاب وانه ذنب وهذا لا ينافي كون حقيقة الامر في الذنب واما الاباحة
 فاجزأ هو على ان لفظ الامر في ذنبها لان الامر المطلوب وهو مستقيم جميع الامر على

مقابل

على متابعه واما على الكعبى فالاباح واجب كونه ترك الحرام او مقدره لم يكون فامرا
 وجوبا ان الباح الذي يحصل ترك الحرام لا يتعين له كسب بل يجوز ان يحصل
 بباح آخر ولا يترك كونه واجبا غير الامم يجب ان يكون واحدا من امرين
 معينة والمباحة اليه بها يحصل ترك الحرام ليس كذلك فهذا هو وجه الكلام
 في الاسلام لان نظم الذنب والاباحة في سلك واحد وتخصيص لفظ الباح في
 والخصاص فلهذا ذهب اكثر ائمة الى هذا الاختلاف انما يربط صيغة الامر
 واول الكلام في الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والاباحة
 والاباحة عند النضمام التوبة كما ان السكت في حقيقة في الكل خاصة بدون
 الاستثناء وفيه الباقي مع الاستثناء ولا كان ثبات وهذا الثاني في ظاهره
 ثانيا وبه الى ابطال الجواز الكلية بان كون مع التوبة حقيقة في المعنى الذي
 ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيها ووضع اي دل عليه بما توفيه وذكر وال
 فلا بد ان يكون اللفظ المستعمل في جزم ما وضع له ليس في جازها على ان يجب
 في الجواز استعمال اللفظ فيها ووضع له ولا يكون ليس في الكل كما ان ليس عليه لان الغرض
 موجود وان يجوز وجهه كل منها بدون الآخر ويشع وجود الكل بدون الجزء
 فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمال في جزم ما وضع له في معنى خارج عما وضع
 له في جازها فان استعمال في غير حقيقة هو الا حقيقة خاصة وكل من الذنب الاباحة
 بشرط الجواز هو الوجوب فيكون صيغة الامر لموصوفة للوجوب حقيقة خاصة فيها
 قبول الخلاف الى ان استعمالها في الذنب والاباحة من قبيل الاستعارة
 فيكون جازا ومن قبيل اطلاق الجواز على الكل فيكون حقيقة خاصة في وجه البعض
 الى انه استعارة بجا مع اشتراك اللفظ في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع
 اشتراك اللفظ وفيها مع جواز الترك على التوبة في الاباحة وعلى الجواز الفعل
 في الذنب بكل من الذنب والاباحة مفيد جواز الترك فلا يجمع مع الوجوب
 المقيد بامتناع الترك فلا يكون جازا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فاما

بالجارية امتناع اجتماع الالباحية والوجوب في نفس واحد لا يمنع صدق احدهما
على الآخر فانه لا ينافي في البرية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس للذهب الالباحية
بحر وجواز الفعل ككون جواز الوجوب بمنزلة الجنس من الثلث اذ لا يمنع متباينة واختلاف
تحت جنس الحكم بحيث يصح الوجوب بالمتناع الزكرك والذهب بوازده مروجها والالباحية بجوازها
على الت واما اذا قلنا ان السلام رخصه ان مع الالباحية والذهب في الوجوب
بعض في التقييد كما انه فاصلا لا مضافا بل يبعد جوازها صرا بالتحقيق وذهب المص
رخصه الى ما اختاره في الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
تقرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وهو انه لا يمكن ان يكون الالباحية للذهب
او الالباحية انه يدل على جواز الفعل وجواز الزكرك مروجها او متباينة يكون
المجموع مدلول للفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل لا دلالة لها على جواز الزكرك
اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الذهب او الالباحية ان جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب في غير دلالة للفظ على جواز الزكرك واما ثابت
جواز الزكرك بحكم الاصل اذ لا يثبت على حصة الزكرك ولا خفا في ان جواز الفعل جزء
من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الزكرك فيكون استعمال الصيغة الموصولة
لوجوب في جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الالباحية
والذهب استعمالها في جوازها الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفعل الذي هو جواز الزكرك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت زحمان الذهب في الفعل بواسطة التوبة فان ثبت
الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع التقييد والالتزامات به في كون الفعل
مطلوبا بمنوع الزكرك او كونه بحيث يجد فاعده ويندم ما كره شرعا او كونه بحيث ينافي فاعده
وبعاقب او يسيئ العقاب ما كره فلا يتم ان جواز الفعل جزء من جواز الفعل وثبت
عن المصنف رحمه الله ان عدم المتعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل مع عدمه
ثبت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الخروج في الفعل مع الخروج في الزكرك والالباحية هو
عدم الخروج في الفعل ولا في الزكرك وان الحادثون فيه جنس لواجب والباح و

الذهب

والذهب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخروج فيه وكونه ما زوفا فيه والمانع في انما
ذلك ما لا يمنع بهذه الصاعدة الا ترى ان قولهم الا حقيقته في الوجوب ليس
معناه ان وجوب الذهب مثلا هو المدلول للطابق للفظ في بل معناه انه لطلب التمام
على سبيل المردم والمنع عن الزكرك فان ثبت فخرج جواز استعمال المانع في الذهب
والالباحية وادواتهم منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس
الذهب والالباحية عدولا عن الظاهر وما ذكره في ان الامر لا يدل على جواز الزكرك
اصلا ان ارا وجوب الحقيقة في غير منبذ وان ارا وجوب الجواز في نوع لم لا يجوز ان يدل
اللفظ الموصوف لطلب الفعل في طلب الفعل مع اجازة الزكرك والاذن من
مروجها اذ لا يوجب مع اشتراكها في جواز الفعل والاذن ثبتت هو كما صرحوا
باستعماله في الاثبات في الشجاع وادواته من فان ذلك فثبت ان من افراو
الشجاع لا يوجب ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الاثبات ان كان طلق مثلا
فان كان جامع بينهما من جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة المانع في الذهب
والالباحية في جواز الزكرك اذ هو جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع
جواز الزكرك او بدونه بالتوبة كما ان الالباحية يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انما بالزكرك
الابري انه لا يجوز اطلاق لفظ الاثبات على الجنس بجامع كونه جوازها اذ ما يشاء او هو ذلك
بل قد يطلق على مطلق الجواز في غير دلالة على خصوصية وبالحقيقة لا يفي عن المتأمل المنص
القول بين صيغة الفعل والافعال عند قصد الالباحية بان مدلول الاول جواز الفعل
ومدلول الثاني جواز الزكرك لان كل منهما جواز الفعل مع جواز الزكرك فان ثبت
ففي هذا القول بين قولنا هذا الامر للذهب وقولنا هو الالباحية ان المراد انه يستعمل
في جواز الفعل فثبت المراد بكونه للذهب انه يستعمل في جواز الفعل مع توبته وان
على اوله واما المراد بكونه للالباحية انه يقال عن ذلك كما اذا قلنا برمي جيران ويظهر
جواز ان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الاثبات والثاني في الظاهر
ولا يخفى ان هذا البحث الذي لا يتم الالباحية كما ذكرنا من التحقيق هو هذا اذا استعمل

عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر عبارة النص ان المعلق بالشرط او الوصف
يحتل الكثرة والحق انه يرجع على هذا المذهب في لا يتقن الا بدليل كما صرح به بعض
نحو سلفه ان دخلت الدار فظن انك ولذا جازي التخييم عن هذا المذهب المطلق
لا يتقن تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف تكرار فانه قد يكون في نفس التبعين
في اثبات ما لا يتحد للفظ قلنا ليس بعيدا فان التبعين بما يصرف اللفظ عن قوله
كصنيع الظلال او القناديل عند الاطلاق بوجوب الوصف في الحال واذا علق بالشرط
بناء على الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع فذهب عامة العلماء الى حقيقة وهو ان الامر
لا يتحمل العدم والكثرة بل هو مخصوص بالمرّة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار فظن
بشرط او وصف مثل ان دخلت السورق فاشترى اللحم لا يتقن الا اشترا اللحم مرّة
واحدة وانما يستند العدم والكثرة في دليل خارجي كذا في السبب مثلا وهذا معنى قول
الامام الشافعي في المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب الكثرة ولا يتحد سواء كان مطلقا او معلقا
بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالنقص يقع على اقل من واحد وهو ان ما يتدبر
متمثلا ويحمل كل الجنس بدليله وهو النسبة وذلك لان الامر بدليل على مصدر منزه ونزود
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتقن فيتعين او اعتبارا على جميع فوجب
هو جميع فانه يقال لثوبان جنس واحد من الاجناس والظلال جنس واحد من
التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت
الا بالنسبة فان قيل لو لم يحمل العدد لا صح تفسيره بمثل ظني نفسك بشئين وهم عشرة
ايام او كل يوم وكذا ذلك قلنا لان انما تفسيره على تغيير اللفظ مطلقا وهذا قول
او اقرب بالصفة ذكر العدد في الاطلاق يكون الوقوع بمقتضى العدد لا بالصيغة في لفظ
لامر ان ظلمتك فلنا او واحدة وقد ماتت قيل ذكر العدد لم يقع شي وانما الوقوف بين ظلمتك
و ظني نفسك فمفسر في بحث الاقتصار ولما يقال ان يقول لان ان المزد لا يقع على العدد
فان المزد والمترين بشئ من ادوات العدم والاستقواء يكون بمعنى كل فرد لا يقع مجموع
الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلق او لا يقع باجماله الامر

العدم

لعدم الكثرة سوى انه يراد ابتاع كل فرد من افراد النعل **والقول** في ما طعنا
ايدها قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يتحمل العدد مسئلة عدم قطع ببار
البار في الكثرة الثانية وكلام العدم صريح في انما يراد على ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الناع على هو السارق لا يتحمل العدد وقال في الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل
اسم فاعل دل على المصدر راحة مثل قوله والسارق والسارق راحة لم يتحمل العدد على كل
اسم فاعل دل على مصدره لم يتحمل مصدره العدد وقال في الكلام في المصدر موضوع من المضاعف
اليد وضربا يتحمل مصدره ويحصل الربط في جميع الكلام والمطابق ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الناع على لا يتحمل العدد ونسبة المصدر الذي يدل عليه للمفعول السارق
الذي سرق سرقه واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع الزنا
والا لكانت قطع ببار في على نحو الحقيقة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا بالجمع وهو
باطل بالاجماع ثم الراجح سرقه واحدة قطع بد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق
والسرق سرقه واحدة يقطع في كل منهما بد واحدة وعلى اليمين ببار بالاجماع **والسنة**
قولا ونقلا وقراءة ابن مسعود انما فلان يكون قطع السري بمراد الصدا ولا يكون
كذلك الحكم لسبب نزاع المحل وهو العين بخلاف كذا في كذا نكر الزنا فان المحل بان
وهو البدن وكلام النص يوضح ظاهره انما هذه المسئلة على مصدر الامر انقطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجتماع على انه لا يقطع بالسرقه الا بد واحدة وقطع العين
مراد بالاجماع فلا تترك الآية على قطع السارق ولا يشاء ولا النص وانما عدل عن قوله
العدم لان اسم الناع على كالسارق مثلا عام وعلمه يقتضي عدم المصدر ضرورة انما
قيام الواحد الحقيقي بالجمع وجوابا ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق مثلا **والقول** في فصل في اربعة اقسام من اطلاق الاداء والنقصا بحسب اللغة على الاثبات
بالموتيات وغيره مثل اداء الزكوة والامانة وقضا المحقوق وقضا الحاجات لانيان به
ثانيا بعد ذلك والاول ونحو ذلك واما يجب اصطلاح النقصا فتعني انما هي
يخصان بالعبادة الموقنة ولا ينصرف الاداء الا فيما ينصرف النقصا فلهذا قالوا الاراء

الامثلة الاربعة امثلة في الموتيات
ونكر الامثلة الموتيات في الموتيات
حسب لغة

واما في ما ينصرف
كسنة في الموتيات
الاداء في الموتيات

فصل الاثبات

استمرار عند الاداء والاعادة
في وقت واحد

ما فعل في وقت المقدرة شرعا ادلاو القضا وما فعل بعد وقت الاداء استمرار كما كان
في وجوب مطلق وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عند كل وقت قضا
الناسم والمطابقين او لا وجوب عليها عند كل وقت وان وجد السبب لوجوب المانع
كثرت وجوب الزكركم على وجهه في الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء
فانما فعل في الاول وقبل بعد الصلوة الجاهة بعد الصلوة منزهة يكون اعاد
على الثاني لان طلب التضيقة عند لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم
ان الاعادة قسمة مقابل الاداء والقضا خارج عن تعريف الاداء بقوله والاعادة
متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل فانيا لا اولها وذهب بعض المحققين
الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء ولا متعلق بقوله المقدرة شرعا
احتمار من القضا فانه واقع في وقت المقدرة شرعا فانيا حيث قال لم يفسدها
اذا ذكرها فذلك وقترها قضا صلوة الناسم او الناسم عند الذكر قد فعل في وقتها
المقدرة فانيا لا اولها عند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضا خرافا
الما مبرر بوقتها كان اذ لم يفرقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كما
او نقلا والقضا تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علمه بانه
لا ما وجب ثبت وجوبه او الوجوب انما هو بالسبب وهو يصح تسليم عين الثابت
مع ان الواجب وصفت في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عنه
وذلك لان المتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين
ما علمه بانه بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ابتداء ربيع العشر والحاصل ان الغيبة
والغيبه بالتيس الى ما علمه بالامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة
الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتوقيف فاحده ما يحصل به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كما عينه والثابت بالامر غير ان يكون
نبوت بصريح الامر كونه تعاقب الصلوة او بانه في معناه كونه تعاقب الصلوة
حج البيت ومع تسليم العين او النفس في الافعال والاعراض ايجابا والاثبات

في تعريف
القضا
وهو النبوت
والاحتمار

وهو الوقت في الصلوة
مثلا
في وقت واحد

بها كان

بها كان العبادة حق استمر في العبد بوقتها واستمر اليه ولم تعتبر القيد
بالوقت ليعاد الزكوة والامانات والمندورات والكفارات وقال
الثابت بالامر دون الواجب به ليعاد او التوافل واعتبر في القضا الوجوب
لان معنى على كون المتردد مضروبا والنقل لا يضمن بالترك واما اذا شرع في
فانسه فقد خاصا بالبروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يع
الفرض ايضا وبعضهم قيد من الواجب بان يكون في عذمين وجب عليه
احتمار من صرف ولا يحتمل الغير الى دينه فانه لا يكون قضا ولا ملك ان
يسره وما من رب الدين وكذا اذا نوي ان يكون ظاهرا بوقتها قضا فظهر
ام او عسره قضا فظهره لا يصح مع قوة المانع بخلاف صرف النقل
مع ان المانع فيه اذ ثبت ان قلت به فخل في تعريف الاداء والاثبات بالمباح
الذي ورد به الامر كما لا صطيا وبعد الاحتمال ولا يستمر اذ وقت المباح
يسمى بما مبرر به عند المحققين فان ثبت بالامر لا يكون الا واجبا او مبررا ولهذا
قال في الاسلام بعدا فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء
قسم آخر وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والذهب يعني ان الاداء
والقضا خرافا في الامر مبرر فان جعل ام راسما للطلب الجازم كما هو رأي
ال بعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعله خرافا في موجب الامر وان جعل
اسما للطلب جازما كان او راجح على الترك او ما وباله واخل في الامر مبرر
الواجب والمندوب والمباح فيكون الاثبات بالنقل وهو ما ثبت فاعله
ولا يسي تاركه وهذا معنى المندوب اذ لا يفرض تسليم عين الواجب او المندوب
ولا يختص بوجوب الامر وذلك لانه توجه ان معنى كلامه في الاسلام هو انه قد دخل
قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والذهب التي جعلها مشككة
بين الاباحة والوجوب والذهب لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل
فيكون حقيقة في كل من الشك فلو لم يكن فعل المباح ايضا ادلاو لا كقول يقول

ثم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصله ومثله
الاما ذكر صاحب الكشف من انه
ينبغي ان يستق اداء على القول يكون
الامر حقيقة للندوب والاباحة وان
الكل موجب للمباح

من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا ومعنا
وقد اطلعناك على ان المراد منها لفظ الامر لا صيغة وانه اشار الى ما سبق
من الاختلاف في ان الاسم الامر حقيقة في الطلب الحازم او مطلق الطلب
جائزا او راجح او مساويا لكان الخيول وهو قد ذهب الى انه حقيقة في الطلب
الحازم او الراجح فيحصل في الثابت بالامر الواجب والندوب وان كان حقيقة
الامر في زان في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ الجارية نامة بالنص
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم ينبت بالامر الا على قول البعض **قوله** ويطلق كل
منها اي من الاداء والقضاء على الاخرى وانما شرعها للبيان المعين مع
اشترائها كما في تسليم الشيء اليه ما من يستحقه وفي استعطاء الواجب كقوله تعالى
فان اقمتم مناسككم اي اقيمتم فان اقمتم الصلوة وكنتم اوتيت الدين
ونزيت اداء ظهر الامر **قوله** وانما يجب اللغة فقد ذكرنا ان القضاء حقيقة في
تسليم العين والمثل لان معناه الاستعطاء والالتزام والاحكام وان الاداء
يجاز في تسليم المثل لا في عن شدة الرعابة والاستعطاء في الخروج مما ذكره
بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء يشمل غير
معقول يكون بسبب جديده واختلنا في القضاء ويشمل معقول فعند البعض
بسبب جديده اي نص مبتداه مغاير للنص الراجح وجوب الاداء في عبارة
اكثر المشايخ فيصرح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به نزل الحكم لا ما ينبت الوقت
كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في انشاء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالتقاضي
اي زبد والامام الشافعي وقولنا سلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء
واجب الزين الاول بان اقامة الفعل مع الوقت انما عرفت قرينة في خلاف
القباس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقباس كما في حجة
وكبيرات التشرع فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالكبيرات عقب الصلوة في غير ايام التشرع وهذا معنى قوله

بالاسم

والاشارة

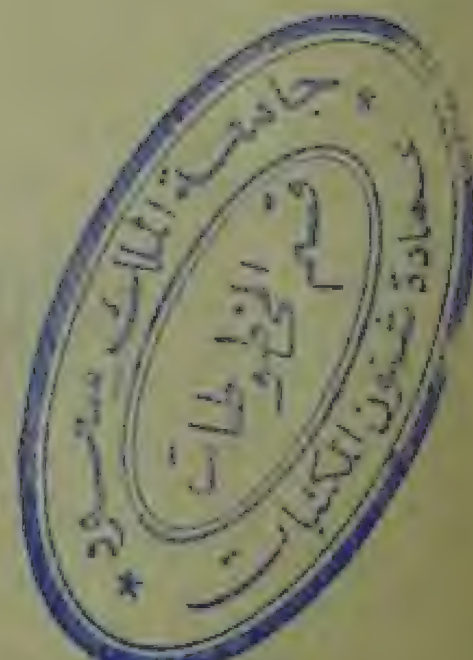
فانما

فانما شرف الوقت لا يقف على الفعل الذي عرف كونه قرينة على الانقضاء
او لا يدخل في مقادير العبادات وصحتها وانما انما في المقام لا يقال
لو وجب بنص جديده لكان بمنزلة الواجب ابتداء في البيع سمي قضاء حقيقة
لانما ينزل في قضاء كونه استدارا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء في البيع
الزوين الثاني بان الفعل لا وجب في وقت بسبب ان دليله الال عليه يستلزم
وجوبه بخرجه من الوقت والحال ان للفعل متدا من عند المكلف يعبر عنه في ما وجب
عليه لان خروجه من الوقت يترك الاشكال وهو يترجم عليه من العمدة وخرجه
بقوله وله مثل من عنده من الجعة وكبيرات التشرع حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر في الكبير في غير ذلك الوقت فان قلت من جملة
الهيئات والاداءات الوقت ولا قدرة عليه قلنا بقصر الزمان على ما تحقق
الجزء في حقه وهو اذراك شرف الوقت ويتقوى اصل العبارة معذرة امضونا
في مطالب باخره من عهدته بان يعبر اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبان
في الهيئات والاداءات وقتا وعقدنا في ازالة الالام شرعا وان لم يانها في احوال
القبضه فان قيل الواجب بصفة لا يتبدل بزمنها كواجب بالقدرة البتة
يستلزم بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصورة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الادوات وامتناع التقديم عن الوقت انما هو امتناع تقديم الحكم على السبب لا يتبدل
النايت يتبدل بالمثل والضمائم في الذي قبله بغير الوقت الثابت قلنا قد تحقق
ان ذلك الجهر عن مقابلة المثل في البيع لا يوجب شرف الوقت واما المقابلة بالضمائم
فقد انتفت في غير العمدة ولم يرفع عن امتي الخطا والسببان ونسب تحقق الالام في
بالنص والاجماع على ثباته ترك الواجب بتأخيره عن وقت ثم الظاهر من كلام القوم
ان لبراد الالة والحدث في هذا المقام تمسك بهما على ان الواجب في الصلوة والصلوة
لا يستلزم خروجه من الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعييل لا غير فمؤله اذا كان عاديا

قوله او الوقت
اراد بالواجب المكتوب والقدرة البتة
النصاب حين جلي

وهذا المكنى عام لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرف جعل في
التركيب غير عام هو الاتيان بالصوم في ايام آخرة الصلوة في وقت آخر من غير تعرض
شي آخر بل مع ايام التامة بمنزلة الماتية في وقتها وكان ان يكون مراد الاستدلال
بها على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه ثبت في انشاء الكلام
على زيادة فائدة وبالجملة بقا الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب
وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصح سقطا
ولا يجوز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف
قياس عليها بما مع ان كلامها عبادة وجبت بسببها فان قبل هذا محجة
عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة
وجوب قضاء غيرها من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديروا
بمبدأ لا بما وجب الاداء قلنا لان النص ليجاب القضاء بل للاعلام ببقاء
الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل رمضان فيما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر والقياس من مظهر لا من حيث فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بقص النوار وفي بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بسبب بقاء
لانما ثبت القضاء بالام الاول مقتضاه انما قلنا بان قول القائل
صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة ايضا لا قضاءه كان اذ ينزله ان يقول صوما
يوم الخميس اما يوم الجمعة على الخبر وكما ساء فلا يصح بالتأخير لا ما تقول معناه انه امر
بالصوم وباتباعه في يوم الخميس فلما كانت اتياعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمورية في جواب
الوجوب مع نقصه في وجه لا يلزم ان قضاءه خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا يكون
صوم اليومين سواء فان قيل لو قال من على ان اعتكف رمضان او هذا الشهر
من غير ان رمضان نصا به ولم يعتكف لانه قضاء الاعتكاف شهر امتثالا بعبادة
ولا يجوز ان يقتضيه في رمضان آخر كقضاء الصوم خلافا لفرز حرامه فلو كان القضاء
بسبب الاول وهو المنذور جاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون

حيث قال في ذلك وقتها صحتها



الصوم

الصوم مشروعا عليه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يرد في
سبب جديروا هو التوقيت وهو سبب مطلق بوجوب الاعتكاف بصوم من غير تعرض
بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهر او ظاهرا بهذا التوقيت مشروعا ان المراد بالسبب
الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان
المناسب ان يقال السبب للوجوب الاول هو النص الدال على وجوب الوفاء
بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب
قضاءهما وعليه ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه ما
بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التوقيت كناية عن وجوبه بالقياس
على الصوم والصلوة تغييرا لما يلزم من المرفوع في لفظ في الاسلام اشارة خفية
الى هذا المعنى او يقال هذا بمنزلة ليجاب ان رفع الفعل على المكلف ما يجزى
المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيها اوجب الحكم
على نفسه كونه بوجوب جديد لا بالوجوب الاول فكذا في ايجاب ان رفع وتقرير
الجواب ظاهرا في الكتاب وعبارته في الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر
مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف انما في ايجابه وانما جاء هذا النصان في مشرو
شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فحذف بجيت
لا يتمكن من ان كانت به مثل الا بالجملة الى رمضان آخر وهو وقت جديد يستوي فيه
الجمعة والاحد فلم يثبت القدرة فسقطا في مضمونا باطلا وكان هذا هو
الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت في الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعبادة الى الكمال اولي
فان عاد لم يتاخر في رمضان الثاني قوله يقتضي صوما من على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب لكونه لا اعتكاف الا بالصوم واجاب النبي ايجاب التتابع والابطال
الى لا يتوصل اليه الا بها وتكون ما يلزم بالنذر بخلاف الرخصة في الصلوة فانه
لا يلزمه بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضي جاز ادائها به ولم يحجج الى وضوء
ما لا يلزمه

وهو قوله في قوله انما نذر

في كلامه

في بناء النص

الاعتكاف

بركلم قول عليه السلام من تقرب فبعضه
من خصال الخير كان كمن ادى فريضة
سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن
ادى سبعين فريضة سواه كذا في
البن دوى حسن عجلي

لا جديا ونسبنا جانا هذا النقصان الى عدم وجوب الصوم مخصوص بالاعتكاف
في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرف واختصاصه بوضعية الصوم
لا يتصل بالاجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم لمخصوص بالاعتكاف
في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت
بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم لمخصوص بالاعتكاف وزيادة
على فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام
سائر الايام وقوله لم يثبت العدة اي على كتاب مثل ما نأت من زيادة
الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة ليحقق الجوع عن كثرة نفي الاعتكاف مضمونا باطلا في اوله
عنه واطلا في نفيه صوما مقصودا واختصاصا به وهذا بقرينة صلوة وجبت مع
شرف الوقت وقد حقق الجوع عن ادراك شرف الوقت بخروجه من اصل
الصلوة مضمونا بشرف الطلوع وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من
زيادة الفضيلة وثبت الاعتكاف مضمونا باطلا في احوط الوجهين للذين
احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان
القضاء بصوم مقصود مخصوص والا نحو وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان ينعى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل
على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لا يختص
السقوط بمحرم رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت
اولي باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو
ان يقتصر بصوم مقصود مخصوص واذا عا والاعتكاف المنذور الى كماله
بالاعتكاف في رمضان الثاني فخلوة عن الصوم لمخصوص بالاعتكاف ولان
وجوب كماله فلا يورى ناقصا ووجه اولية سقوط النقصان امر ان احدهما
ان الاتيان بالعبادة احوط فمتركها واجبا بها اولي من نفيها وزيادة

في الزيادة

في

خير من النقصان فيها فسقط النقصان فيها يكون اولي من سقوط الزيادة
وايضاً سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وبقرينة العبادة
وتكسب للاعتكاف فيكون اولي وثابتها ان وجوب سقوط الزيادة امر واحد
خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وتوجب سقوط النقصان امران خوف
الموت والتذرع بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان
الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الاستسقاط النقصان
واجباب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر له في
هذه الاستسقاط الا بعارض فبالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو مع
سقوط النقصان فثبت ما ثبت خوف الموت فاولي ان يثبت ما ثبت
خوف الموت ونفي آخر مع تحقق جميعا لان قوة السبب وكثرة ادنى الى وجوب
السبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان الزيادة بالاثبات هي
الاستدراك والافتقار للثاني والثالث فثبت الزيادة والنقصان قد ثبت
بعارض شرف الوقت فيسقطان بقوله لا نعدم الاثر باعدام المؤثر ولا حاجة الى
الذكر من التطويل قلت السبب قد يكون سببا بحدوث السبب دون ثباته
فلا ينعدم باعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضاء ثباته
المطابق ذكره وفي اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوطه في الاصل لا يلحق وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل فذلك لان التذرع بالاعتكاف موجب
لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم بعد اعدام
ثبت الحكم لوجوبه بسبب مع عدم المانع وقوله لان يحتمل نفي اللام على انها اللام
الراخلة على الجملة الاسمية الى جسد ما ان يحتمل وجوبه اولي من نفيها على ان النقصان
والرخصة لا ياتي بها مع ان الزيادة بها عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتشكيل الوصف تارة وتوحيده اخرى يعني على ان عدم اذا قصد به
معين وسكت اذا قصد به مبهم من مرتب بزيادة العاقل ويزيد آخر فاما رمضان آخر

ورمضان

رمضان ما يغاير الذي قدرا لا شكاف فيه ايا كان وبر رمضان الثاني الذي
 وهو معين الا ان قوله في تميز السوال ولا يخفى فيه تميز رمضان الآخر كان ينبغي
 ان يكون بالتكثير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لا يسميه واليه رمضان
 الآخر لتفخذه والعدم هو تميز رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الخلف للتحقق
 ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان تميز رمضان
 بتميزه ان زبوا ولا يخفى في ذلك كثر في كلام العرب تميز رمضان فلم يسمع
 تميزه بوجه وشهر شعبان على الاضافة وقوله سقوط النقصان عبارة عن وجوب
 صوم مقصود ذكره في تفسيره هذا على تقدير التفسير وهذا على تقدير التفسير ان سقوط
 شرف الوقت بوجوب وجوب صوم مقصود ولانه بوجوب سقوط النقصان الذي
 هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط عدم ثبوت لان في الشيء اثبات
 فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط
 موجبا له **قوله** او فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب قوتها لان الاعتكاف شرف
 في جميع الشهور الا في شهر رجب والفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة
 الصوم المقصود فان قوتها ما ولا يكون الا في الاعتكاف في رمضان **قوله**
 وقد فسرت بعض المطابع الوجوه بان يفهم من فضيلة ايجاب النقصان
 باوجب الاداء والاخر ايجاب بسبب جديده هو التقويت والاول احوط والا
 لزم ان يجب عليه القضاء في صورة دون التقويت كما اذا حدث في رمضان
 مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كما سئل مثلا وقيل ايجابها ايجاب
 القضاء بصوم مقصود والاخر استسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف
 بلا صوم وتقدر ايجاب الصوم لا بوجوب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاولى
 لان فيه استسقاط النقصان واعادة الواجب الى حصة الكمال بايجاب ما هو متيقن
 له بوجوبه وفي الثاني استسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التيقن والاصل المذكور
 لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني في هذين التفسيرين لانه جعل في الاما

لا بد من العلم
 بوجه الخلف
 في رمضان

ينتج الاول

ينتج الاول هو عدم التماثل في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني في الخبر الاحوط
 هو الثاني في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف
 لا الوجوب بسبب جديده كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء من اصله كما في التفسير
 الثاني ولهذا اعترف الاصلون الى التفسيرين بان الذكر ليس بلباس على الاحوط بل بان
 لا مكان ايجاب القضاء بصوم مقصود مع ان الزيادة الثانية للعبادة بشرف الوقت
 قد سقط بزوال الوقت كما في الصوم والصدقة تسقط القضاء وهو عدم وجوب الصوم
 المقصود والعدم الى الكمال اوله لان الاول هو عدم الكمال الى النقصان وهذا هو النقصان
 الى الكمال ومن الرخصة الى القوة ولا سقط القضاء وعاد الى الكمال لم يبق فيه نقصان
 الثاني ولا يخفى ان بعد لا يخلو النقصان **قوله** والاداء قد سبق ان الامر به اما اداء او قضاء
 ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيه شبه اربعة واليه انما
 في الاسلام تميز بوجوب الاداء في شرف الوقتين وكل من منعهما ينقضه من غير ان يميز في كل من الاداء
 المحض والقضاء المحض فيمنع من لان الاداء المحض ان يستحق طبع الارصاف الشريعة
 فاداء كمال والاقتصر والقضاء المحض اما ان يعتل فيه المصلحة فتقضاء بمنع معقول
 واما ان لا يعتل فتقضاء بمنع معقول فهذا الاقتضاء يصير الاقام سنة واليه انما يفرق
 الاسلام بان سنة حكم الاداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالانصاف يجب الاجمال
 اربعة وبسبب التفصيل ستة ثم كل من السنة ايمان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
 يصير انما عشرتها وظاهر عبارة المصنف ان قسم مطلق الاداء الى الكمال والنقصان
 واير بين النبي والانبياء فيذكر ان يكون الشيء بالقضاء فيما شرعها وقد جعل فيها لهما
 الا ان الاداء ما ذكرناه في العبارة انصافا راي الاداء اما محض وهو كمال او قاصر
 او شبه بالقضاء **قوله** كما جماعة يعني جماعة من الفقهاء من مثل الكهيات والعبدية
 والوزن في رمضان والتراخي والافاضة صفة مقصودة بتميزه الا يصح الزيادة في
 الصدقة التي شرعت في الجماعة اما ان يرد في كل باب جماعة وهو الاداء الكمال او كل باب
 بالانفراد وهو الاداء الناصر او يرد في بالانفراد وبعضها فقط فان كان بعضها

الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضه الاخر فهو واجب بالقبض والقبض هو
 رجاء اشارة الى ذلك حيث جعل الناصب صدقة لسبون حال كونه متوقفا على القبض
 فنقل الملاحى الى ما ينعقد حال كونه لاحقا لاجمع صلواته فيقال لسبون فهو انما يكون
 به فيكون اداة قاصرة في القبض للناصر بالان ليس عليه ان يكون عبادة تامة
 كصدقة التزود وقد يكون بعضها منها كفضل السبون ويكفي ذلك في الكمال ضرورة
 ان البعض المزدوجي بالجماعة اول ما يمكن قاصرا كان كما عاود ذهب بعضهم الى ان القاصر
 والشبب بالقبض هو اداة الصدقة نفسها في الصور بين وبين القبض بالقبضين تنسب
 على تفاوت التصور زيادة ونقصا **قوله** كفضل الملاحى وهو الذي اوردت اول
 الصدقة وقاية الباقى فان نام خلف الامام ثم استب بعد فرائضه او سبته لم يخلت
 الامام فوضعا وجاء بعد فرائضه وانما صدقة فاضله اداء باعتبار كونه في الوقت فاضلا
 فوات ما اقره من الاداء مع الامام فهو ينفى ما انعقد الاحكام الامام من السابعة
 له والمشاركة معه بشئ اى يفتل ما انعقد الاحكام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام ففاته
 الا انه لما كان العزيمة في خلف الاداء مع الامام كونه مقتدا بوقوفات ذلك بعذر
 جعل الشراء اداة في هذه الحالة كالاداء مع الامام نصا كما نه خلف الامام وما كان اداء
 باعتبار الاصل قضا باعتبار الوصف جعل اوله سببا بالقبض لا انقباضا بسببها بالاداء
قوله في الوقت اوله انقضى به خارج الوقت لم يتغير حاله **قوله** وقد فرغ حاله من تمام
 والمخ ان دخول المصراوية الاثبات يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقبض لا يتغير
 لانه يبنى على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لا انقباضا ولا خلف لا ينافى الاصل **قوله** وله القضا
 يعني انه ما خضع لمن معقول او غير معقول واما غير معقول **قوله** وتواب النعمة بالقبض
 الى قول العامة ان المخرج يقع بمباشرة ولا من وراء الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
 البدنية الا ان في المخرج سببا مادية بجهة الاحتياج الى الاداء الواحدة فمن جهة المباشرة
 يقع عن الامور بجهة الانفاق غير المظهر للذهب انه يقع غير المظهر للاحاديد
 وعلى التعدي من فالواجب على المباشرة الافعال الصالحة وعنه هو الانفاق والماتية بينها

بالحجاء

تنقل كونه حجة
 الاسلام كونه
 في الحديث

غير معقول

غير معقول وفي قوله وتواب النعمة بالقبض لان القبض بالقبض او القبض بالقبض
 بسببها **قوله** ولا ينفى تعديل الاركان الثابت في الصدقة ولا صدقة الطرود
 التابعة في الارواح المداوة في الذكر كونه لانه انما ان ينفى الوصف وهو لا ينفى
 لا يعقل مثل ولا يوجب نص او مع الاصل بان ينفى صدقة معدلة الاركان او ينفى
 نفس الركن بصفة الاعمال وينفى ورائع جباوا وهو ايضا بطا لانه من ابطال
 الاصل به اسطر بطلان الوصف وهو نفس الاصل وقيل المعقول **قوله** فنفى
 بالوجوب احتياطان لالتباس ولا دلالة لان المعنى المأثر في الحجاب العبدية بالجوهر
 مثلا مشكوك لا معدوم الا انه على تقدير التعديل بالجوهر كونه العبدية في الصدقة ايضا
 واجبة بالقبض الصحيح وعلى تقدير عدم التعديل بالجوهر كونه حصة من ذرية سببه تكون
 القول بالوجوب احوط ويرجى قولها ولما افعال محمدي الزمانات في فدية الصدقة
 بحرية ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على بدل عليه الكلام ان قلت بوجوب
 النعمة في الصدقة كما ذكر بوجوب الصدقة بالعين او النعمة في الاضحية لانها
 عبادة مادية ثبتت بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المادية الصدقة
 بالعين بخلافه لم يوجب النفس شرك المحرم الا ان الصدقة بالعين نفس الاضحية
 الى اراقة الدم تطيبا للطعام بازالته ما استعمل عليه كالصدقة من اوساخ الذنوب
 والامام بما لا رافة يستعمل في الدنيا والى يصير ضيافة استمع باطبيب ما عده على ما هو
 عادة الكرام وبسبب في الخ والغير الا انه يحتمل ان يكون نفس الضحية والارافة اصلا
 من غير اعتبار مع الصدقة في الوقت لم ينفى بالتعديل للظنون ولم ينفى جواز الصدقة بالعين
 او النعمة في ايام التولية بالنفس الوارو بالنسبة وبعد الوقت ملكا بالاصل واجبا
 الصدقة بعين الشاة التي عينت الضحية او بالنسبة ان استهلك العينة او لم يعبث بها
 احتياطاً في باب العبادات واحكام الجاني لا عمل بالقبض فيما لا يعقل معناه قوله
 في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم ينفى بهذا التعديل نظر الى عبارة المتن الا انه
 جعل في الوقت متعلقا بالصدقة بالعين في كلام الشرح **قوله** لم ينفى انك انما

في حديث

ما الكبر فقولكم بالبدن جعلنا عاقلكم من ان تتركوا داما السنة فمدقوا على السليم

في الحديث
 في الحديث
 في الحديث

ان يكون الا اذ اقله قد قدر على الشئ في ايام الخوف فان قلت فكيف يتصل الحكم بالعدم
 ينسب وجوب عيب العدة عن العدم فقد قدر على العدم قلت لان كون الاصل في الشهر
 هو الصوم ليس منسكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم
 لقوله مع فعدة من ايام **قوله** لكن لا يكره شبه البناء في جهة البناء الانصباب
 والاستدراك في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق الفقد بانشاء لان استدراك
 اعلى البدن موجود في الناحية الا ان ليس ببناء حقيقة لكان الانشاء **قوله**
 ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ آخر الاسلام **قوله** رابع
 وتسلم عين الشئ في البيع وفي عقد الصرف والسم فيكون هذا العطف من قبل عقدهما
 تشاؤما واما باراد لان الروق يتحقق سابقا لانه في البيع دون البيع وفي
 التمسك بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكافي قد يكون تسليم عين الواجب
 بحسب الحقيقة كرو المقتضيات وتسلم البيع على الوصف الذي ورد عليه الغضب والبيع
 وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار ان بيع تسليم بدل الصرف وتسلم
 فيه اقل منه فان ثبت في الذمة وهو وصف لا يتصل بالتسليم الا ان الشرح جعل المذوي
 عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف المسمى في البيع
 وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بما هو ان الاستبدال معروف في الزمان
 وكذا الحكم في سائر الدون لان الدون انما تقتضي بقاءها ضرورة ان الدين وحيث
 ثابت في الذمة والعين المذوي متعارفة الا ان الشرع جعل عين الواجب كما ذكر
 فان قبل القضاء ينسب على تصور الاداء او لا مع انه لا تسليم مثل ما يكون تسليم عين
 اداء فان امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فقلت العين اعم من ان يكون بحسب
 الحقيقة او باعتبار الشرع والمنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانما
 الخاص لا يوجب امتناع العام فالمراد في الدين عين المثل في جملة وان كان مثلا
 للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التعاير في جملة وهذا الخلاف القوي
 فان المذوي مثل لم يجده الشرع في الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد

المراد
 الجبر على التسليم

المقرون

المقتضى ممكن بالنظر الى مقتضى كون المذوي مثلا واما ما يقال من ان مقتضى
 الدين بالنسبة الى الدون لا يسم المال الى رب الدين صارت ذلك وبما في ذمة كالكاف
 حاله وبما في ذمة الدون فمقتضى مقتضى نظر لان مقتضى الدين مع لا يكون تسليم
 عين الثابت وهو شرط ولا تسليم منه لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمة
 رب الدين والتسليم لا يمنع عليه بل على نفس المال المذوي والبناء على هذا لا يكون بين
 قضاء الدين والرضى في وقت قد صرح في الاسلام وغيره بان ثمانية الفرض قضاء
 بفعل معقول وثمارة الدين او اوكا **قوله** والتا صريح او اغضب عبدا فارغا
 فوزه مشغولا لاجل ان يشحن بربا رقتة او طرفه او يدين بان استهلك في بده
 مال ان يتعلق الضمان بوقت او بوضع حاوثة في يد الغاصب او غصب
 جارية فو ما حاطا او باع عبدا او جارية ساعا من ذلك قبل ما جده الله
 الضمان فكذا او لا رد ووجه على عين ما غصب او باع كمنه فاحكمه لا على الوصف الذي
 وجب عليه او اذ هو وشيخ على تصور الاداء انه لو سلم البيع مشغولا لاجل فقتل تلك
 الجارية انتقض القبض فكذا في حصة من كان المشتري لم يقبض فرجع على البائع بكل
 الثمن لان المشتري زالت عن البيع بسبب كانت اذ الرها يستحق في يد البائع
 بمنزلة مالوا تحته مالكم او من اوصاب دين وهذا الاحتياط فوق العيب وعند هذا
 المشغل لاجل ان يجب بمرز الرضا على اخذ العيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
 بكل الثمن بل يقتضيان العيب بان يقوم العبد حال الدم وهو ادم الدم فرجع بتمامه
 العينين من الثمن في لفظ ملك ولفظ التسليم اشارة الى الخلاف في التمسك بالبناء
 دون الدين وفي البيع دون المقتضيات وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المقتضية
 حال **قوله** وكاذا رد الزوج جمع زينة وهو ما يرد به بيت المال ويرجع فيها بين الجار
 فقد وجب على الدون وراهم جبارا فو رتونا فو رتونا حيث تسليم الواجب اداء
 وحيث فوات وصف الطردة فاحررت الدين ان لم يعلم عند القبض ان المبتوع
 زينة فان كان قابلا في بده فليان فيسبح الاداء ويطلب الدون بالبناء وما

تحفظ
 مع زينة كالميت
 محققا ميت
 قدور

اجبا لحقة في الرضه وان يملك المبتدئ في يد رب الدين بطل حقل الجردة بالكلية
 حتى لا يرجع الى الدين بشئ لا مزية لا يجوز ابطال المصلح للرضه وهذا اذا
 للرضه من الرضا لا من غير قيامه بقبول وقال ابو يوسف ان يرد من المبتدئ وبطلان
 المدين بطلان المبتدئ دون حقه وضمن يضمن بغيره المبتدئ دون حقه
 قهرا وامتنع الرجوع الى العتمة لا يرد الى الرضا فيرضه من المبتدئ كما يرد عنه اذا كان قابلا
 فعمل ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يحجب قبل التمكن من رد المبتدئ لا يكون
 الاداء قاصرا على ان يرد من مظهر العبارة **ولا** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج
 الرجل امرأة على عتمة هو ابو المرأة فعنق الاب التملك المبتدئ فان استحق
 البعد بقبول القاضي بطل ملكها وعقده ووجب على الزوج قبة العتمة لا يملك مالها
 ويجوز عن تسليم فان القرض القاضي بالقبول ان يملك الزوج ذلك العتمة فانما يملك
 او حصة او ميراث او خذ ذلك الزوج على تسليم العتمة الى المرأة فتمت التسليم او اخرجت
 ان البعد بين من المرأة لانه الذي استحققت بالنسبة لكتبة القضاء فوجب
 ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين بدليل السنة والمعتول فالعبد التملك فانما
 كانه منقلا استحققت بالنسبة لاعتنه ويتفرع عن كونه اداء ان الزوج يحجب عن تسليمه
 اذا طلبته المرأة كونه عين حقه مع قيام موجب التسليم وهو التملك بخلاف اذا باع عبدا
 فاستحق بقبوله ثم ملكه البائع ما يباع لا يرد على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانما البيع
 لانه ظهر باسحقان توقف البيع على اجازة المشتري فحين لم يجز بطلان البيع ويتفرع على
 سببه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف
 في العبد لا العتاق والكتابة والبيع والرهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات
 صادقة ملكه ثم يتفرع على كون العبد من المولى لانه انما يرضى القاضي في
 الصورة المذكورة على الزوج بقبول العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد فانما لا يعود حق
 المرأة في العتق فلا يجوز الرجوع على التسليم ولا الزوجة على القبول لان هاتين قد انتقلت من
 العين الى العتمة بالقضاء ولو كان له حكم المولى يعني لعاده حقه بقبول الزوج

الرضه مع الدين
 الرضا مع الدين

مع الدين كالمعتوب اذا عاوه من اباقة بعد قضاء القاضي بالقبول للمعتوب
 منه بعد حقه بقول الغاصب مع بینه **ولا** دخل على الميراث من ماله العتمة وبطلان
 رضه من دينه ولا يجوز الصدقة على ماله بل على ماله من ماله من ماله كانت
 صدقة النطوع وعلى الميراث الا على النبي **ولا** ولان حكم الشئ ليس معتقولا على ان يرد الملك
 بوجوب تبدل العين وحاصله ان الميراث والعين هو الميراث والركب في الشئ وفيه حقه
 ملكه كسنة لان الشئ الذي يملكه الميراث حقه التصرف فيه على بعض المالكين ويجوز
 لبعض الآخر انما هو الشئ ومع وصف الميراث والكل يتبدل بتبدل بعض الآخر
 وعلى هذا عبارة المصنف شافعية لا يخفى ولما كان يقول لا يجوز ان يكون العين المقتضية
 بالحل والحركة يرد ذلك الشئ بتبدل الميراث وتبدل الاداءات لا يوجب تبدل الاداءات
 وقد عرفت الفرق بين الميراث والمقتضى فالاداء التملك سنة **ولا** ومن الاداء
 التماسه ففصل هذا المثال غير الاشارة الى بقية واحده من ذكر الاداء الذي يشبه
 القضاء انما انما هو الاسلام وان كان التماسه بوجوب التصرف طاعة ما تقرر به
 ما كلفه وما باحه الا انما كلفه طاعة الذي غصب منه فهو اداء قاصر شرعا لا يوجب
 عن الضمان ونقص غير الشافعي خلافه ولم يرد في كتب اصحابه وانما يقول المصنف انما
 لا يطعم ما يرد من الميراث بان كان وقتها خيرة او في نطفة لا يبرأ وقد لا يطعم
 لانه لو رغب الميراث من المالك وسلم اليه او باعه منه وورثه الميراث او اكله من غير ان يطعم
 الغاصب يبرأ من الضمان بالاتفاق فيسكن الشافعي بان الغاصب ما مور بالاداء
 ولم يرد لان ما وجدته في غير شافعية فلا يكون اداء ما مور به وانما قلنا انه تغير به
 لا جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الا باحة فون ما ياكل من مال
 نفسه لعدم المانع لخصه الشافعي وحاصله هذا التقدير ان وجد فيه صورة الاداء تسليم
 عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ابطال حق المالك اليه فبقيا لغو الميراث
 عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكفيان احدهما انه تغير والتغير لا يكون
 اداء لان التغير تغير عن الاداء ما مور به وتسا في الميراث من بدل على ما في الميراثات

تأري في شرة التنبه للشافعية اذا اطمع المصنف
 ولم يعلم انه ملك فقبضه قولاه احدهما انه يبرأ
 كما هو مذهب اصحابنا والشافعي وهو لا يصح
 انه لا يبرأ حسن جليلي

والبراة لا تحصل الا باءاء المأذون به والثابت اذا اداء قاصر فلا يبرئ نقضاً للقول **اول** ولما اذ اداء
حقيقة لانه اصل المصير الى ملكه اصله من حيث صار ملكاً من التصرف فيه فان قيل
انزاله بمطلقة جميع التصرفات وما اعداها لغيره واجبه وانما لا يبرئ من الكمال قلنا
على تقدير ثبوت المصير فيه فندم بالاختلاف كما في اداء الزيف غير الجاهل وقان قيل من اجل الملك
يربط الماد بالغير في القول قلنا للجلل عار وقبضه فلا يبرئ المالك في البطان واجب
على الغاصب من اداء المالك كما لو غصب عبد اقل المالك اعنى هذا العبد فحققه
جاءل بانه عبده يعقوب العبد ويراء الغاصب وما ذكره في العادة الجارية بكرة الاكل
في موضع الاباحة عادية محالة فليدانة الكامة الرابعة الى ان يجب لا خيل المسلم
ما يجب لنت يكون لغوا فلا يبطل الاداء **اول** والقضاء بعقل معقول قبل مجرى مثل هذا
التقسيم في حقوق ارفع ايضا القضاء الثانية بالجماعة فانه كمال وبالانوار فانه قاصر
ورق بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وضوء الجماعة فالتصا بجماعة او منفردا
اتيان بالمثل كما ان الاول اكل **اول** في قطع اليد ثم الشئ اما ان يضره من شخص واحد
او شخصين وعلى التقدير اما ان يكون خطابين او عدا او احدهما عبدا والآخر حراً
وعلى التقدير اما ان يكون القتل قبل البراء او بعده وتفاضل الاحكام في كتب الفقه
وتحل الخلاف المذكور في الكتاب ما كان القاتل والقاطع شخصاً واحداً مستقراً او كونه
ويكون القتل قبل البراء **اول** وعندنا ليس للولي ان يقطع على له ان يقتل لانه لا ينفق
بالقطع اذا تبين انه لم يسير الى القتل حكم النص فاذا انقضى الى القتل بان قتله واستقط
حكم القطع بغير نص وتلا ودخل موجه الشرع وهو النص في موجب القتل لان القتل
قد اتم اثر اناب بالقطع حساً وحقيقة بولس ان حكم السراية فيكون القطع ثم القتل
جناية واحدة مستقلة ما اذا قصد بضره بغير قتل لوليه فله الا القتل والحاصل ان جعل
الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالوجوب في الموضوعين الاثر الثابت
بالشئ الا ان الاول ثابت شرعاً والثاني حساً وما ذكره المحققين كما صدر عن الوجه
في الموضوعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **اول** والقتل قد يجرى اثر القطع من حيث ان يجرى

الذي
لا يقبل
غير

بكون

يبرئ به ولا يصحور الا عام والسراية بعد ثبوت الخلل **اول** وعندنا ان يبرئ من قبل العبد
يعزم الغصب لانه لما انقطع المشي الخلل لا لا يبرئ ولطفنا بما يجب بالسبب الذي وجب
الاصل وهو الغصب فيعبر فيه يوم الغصب وعندنا يجب فيه يوم الانقطاع لان المصير
الى القيمة للغير عن اداء المشي وذلك بالانقطاع فيعبر فيه اليوم كان موجوداً او لا
الناس فانقطع **اول** فلا يضمن النافع بالمال المتقدم فيه المتقوم بتخصيصه على ما وقع
فيه الخلاف وهو انما عندنا في ضمن بالمال المتقدم وتوطئة لا اقامة الدليل فانه
يقوم على سبب التقدم في النافع سواء كان مالا او لم يكن اقتصاراً على المصير ومنه انما
الحالفة بانها تقوم وتضمن ان النفع ملك لامل لان الملك ما من شأنه ان يبرئ
فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يبرئ للاستباح به وقت الحاجة
والتقدم يستلزم المالبة عند اية حيفه رجحان الملكية عند ان يبرئ نفعه منافع الغصب
يضمن بالغصب بان يسك العين المخصصة فانه لا يبرئ منها وبالاختلاف
بان يستلزم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلاً وعندنا يجب لا يضمن لان
النفع عرض والعرض غير ملزم وغير الباني غير جاز لان الاحراز هو الصيانة والاخر
لوقت الحاجة فيستوفى على البقاء لا على حاله وغير المجرى ليس يتقوم كالصيد والحيوان في النفع
لست بمقومة فلا يكون مثلاً للمال المتقدم فلا يضمن الا بضره ولا يضمن ولا يبرئ
الاغراض منع ظاهراً ولا يخفى ان الغدوم لا اذ ان في كل آفة ونحوه وامنا لم يبرئ
الغدوم الا ببيان وجوهه واثباتها في كل آفة وتدبر ان سقطت الدم لا ان
يخص الحكم بالاغراض المخصصة من النافع وايضا لخصم ان يقول بل التقدم باختيار الملكية
واطلاق التصرف وجهي راجعة الى النافع او بهما اقامة المصالح وتخصيه الجاهل
لانفس الاموال **اول** تقومها في العقد ثبت بالرضي منع لقوله باليس يتقوم في نفسه
لا يصير لورود العقد متوقفاً فان قلت فيه بغير عدم صبر ودية متوقفاً بالعقد بل بالرضي
قلت لما استلحق العقد على الرضى كان التقدم بالرضي متوقفاً بالعقد لان ثبوت النسي في الشئ
يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوانه **اول** فلا يبرئ من عليه ان لا يصح اثبات التقدم

الحاج جبار بن محمد

المفتوحة - تسمى
والأبواب النارية - الألبان

وهو الدليل الحقيقى

وہو خلق القیاس فی الاول
والنارح فی الثانی ۲۲

في المقابلة المال خيان
وفي الشرع يسمي
وهو عود اوان فيتم نصف
عشر الزنة عرق لكونه خيان
المال اولاً ثم اول مقدار فتر
في باب البرية كما يسمي اول شهر
عرق ويسمي يوم الانسان عرق
لان اول شيء يظهر فيه حسن خلقه

على النية

ما وصل اليه كل احد بقدره فلهذا لم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل
 قدمه في البراوي ارجى فلهذا في المبادي فقد برز في عيونه الطريق الحق او اعرفه
 بالجوهر من غير ان يكون في كونه ولم يتبين له في مقامه قد هلك **ول** وحقيقة الحق
 الجواز اطلق في بعض الامور الى انه يحث بصير العبد بغيره مما لا يراه له
 ولا اختيار والقدر يتوطين في ذلك بحيث يصير العبد خائلا لا فعال مستقلا
 في ايجال الشهور والقبائح وكلها لها بطا والحق اني التفت في نفس الامر الى ان
 ان الوسط بين الاقراط والتوطين على ما استرأى لبعض المتبحرين حيث قال
 لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احراز عن مجازة اي
 عن ما شبه الحق وليس بحق **ول** وثقت ان جعلت واثما عليه ووقفت ان
 جعلت الاسباب موافقة لابراره فالاول في التوقيت والثاني من التوفيق **ول**
 اعلم ان العلماء اخرجوا لمجتبى كل الزمان على ما هو الواجب في المناظرة على كل من
 والحق بطلان على من معان في الحق الاول الحق حسن والبرهان في العلم
 حسن والبرهان في حق واثم الثالث الطاعة حسنة والمعصية شقية ومع كون الشئ
 متعلق بالروح والذم والثناء والعتاب نزعاً عن النفس التي راع عليه اولى وبلده وهو
 لا يتأخر في حواجز العفو ولذا قالوا انه منعت العتاب ولم يقولوا انه يحث بعتاب
 عليه وحل الخلاف هو الثالث في هذه المسئلة الانفعال حسنة وقيته لذاته انما هي حسنة
 من صفاتها فيها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وتجنب الكذب الضار ومنه
 ما هو نظري كحسن الكذب النافع وتجنب الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالبرهان
 كحسن الصوم آخر يوم من رمضان وصوم اول يوم من شوال فانه على السبيل للمعتق
 اليه كمن الشرح اذا رده كمنه حسن وتنج او اثنين وعنده الاشعري لا يثبت الحسن
 والنجى الا بالشرح وهذا يبنى على امرين يعني ان العبرة في اثبات ذلك امران احدهما
 ان حسن الفعل في حق الذات الفعل والاشئ من صفاته في حكم العقل بانه حسن
 او صحيح بناء على تحقق ما به الحسن والنجى وثانها ان فعل العبد اضطراري لا اختيار

دفع

عن تلاميذ الجبائي وهو الامور المستقلة ثم اعتزله في المعتلة وذهب الى اهل الكلام واشهرهم
 بل يعلم بالشرح

دفعه والعقل لا يحكم بالحق والعتاب على لا اختيار للشارع فيه وليس له
 ان يذهب الاشعري يبنى على تعين الامر من غير ان لا يبرهن حقيقة لثبته بل كل
 من الامر مستعمل في فائدة مطلوبة بل انه اوله اقول على مذهبه مستغنية عن الامر
ول لان الحسن والنجى لا يثبتان الى انفعال اسمي هذه الاشعري والاشعري
 في الكتب الكلامية انه لا ينجى بالنسبة الى اسمي بل كل فعل حسنة واقعة على نفع
 الصواب لانه مال كمال الامر على الماطلان يفعل ما يشاء لا يحسنه ولا يهانه
 لنفعه وذلك لانهم قد فسروا الحسن باليسر فيجب ان ينجى افعال اسمي حسن بهذا
 المعنى ويصح كونه حسنة كماله واما بمعنى كون الفعل متعلق بالروح والثناء فانه متعلق
 عنه وما ذكره امر تفسير الحسن بما امر به والنجى بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون
 المباح واخلاقه في تفسير الحسن عند من نظر لا يوافق على ان ليس بما امر به ولا لا ليس متعلق
 بالروح والثناء بل ان ينجى الحسن والافضل ان يقال النجى ما نهى عنه والحسن ليس
 كذلك يشمل المباح وفعل البار **ول** وعند المقر للحل في الحسن النجى فيكون احداهما
 الحسن ما يوجب نفعاً او عقلاً والنجى ما يوجب عيباً وثانها الحسن ما يكون للنفع والعالم
 بحاله ان ينفعه واحترزوا بالتأويل الذي ان شئ فعل وان شئ ترك في المصطفى
 وبالعالم ان يكون لان ما لها ان يفعلها قد لا يكون حسناً بل هي فعل لا ينفذ
 التعبدان جميعاً ومعنا الحسن بالتفسير الثاني اعلم ان سائر المباح ايضا بخلاف الاول فانه
 يقتضي الواجب والمندوب او ما صدق على المباح ولا يوجب كماله فلهذا هو واسطة بين
 الحسن والنجى بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
 والمباح والنجى يشمل الحرام والمكروه كما يستعملها بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة
 فالنجى بكل التفسير لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وصحهما
 بخلاف الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يقع حاله لا يصدر عنه ان لا يفعل
 بحاله ان ينفعه ولا ينفذه فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في
 النجى وليس للعالم التام بحاله ان ينفذه بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله ان

والواقع ما ليس للعالم
 بحاله ان يفعل

العالم

ان المذكور عندنا في المحل على كونه ولا يرد من فعله فلا يدخل في البيع بل يكون واسطة بينه وبين
 وانما يتوقفان من جهة انه يترتب عليه كمال المباح وبكسر الطاء بان المراد هو المكون
 كراهة تجزيم فانه يبيع بالتعريف واما المذكور كراهة تجزيم فيجوز ان يكون واسطة ولكن لا يتوقف
 له المصداق بل ان يقول ان اريد بالان ينعقد ولا ينعقد ما يجوز ان ينعقد وما لا يجوز
 في المذكور كراهة الترتيب واصل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأنه ان ينعقد في العالم
 محال ان ينعقد وينبغي ان ذلك وما ليس فيه شيء ذلك ولا ينبغي له ان ينعقد في المذكور كراهة
 الترتيب في البيع بناء على ان من شأنه العاقل ان لا ينعقد ما ينبغي ان ينعقد في المذكور كراهة
 البيع من وجهين من الوجه الاول ان المذكور كراهة الترتيب **والثاني** ان هذا
 الحكم ظاهر هذا الكلام في ان الحكم بان الحسن والبيع انما يتبينان بامر الشارع وتبين معنى هذا الكلام
 المذكورين وذكر الاول لانبات الاصلين وليس كذلك فان لم يكن في هذا الموضع اولية
 كبرية عقلية وتوقف على ان فعل العبد ليس باعتباره ولا يتوقف على كون الحسن والبيع
 لذات الفعل او لصنعة من صفاته ثم هذا الموضع لازم في هذا الحكم او لو كان الحسن والبيع
 لذات الفعل او لصنعة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر فاذكره المصنف في هذا المقام
 لم يعم على هذا المطلوب قد عرفت ان بعضهما وعدمهما اما الاول فتؤيده ان الحسن مفهوم
 زائد عن مفهوم الفعل النصف به او قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي
 لا ينصفه لاحسن وهو عيني والا فلا صدق على المعلوم ان ليس بحسن ضروري ان الوجودي
 يقتضي محلا وهو واقف من زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للمفعول الذي هو
 عرض فيكون قائما به لا يتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم به او فيقوم قيام العرض بالعرض
 وهو بطا لانه يرد ان انبات الحكم محل الفعل لانه انما الى حصول قيامهما معا بالجوهر فيهما معا
 حيث الجوهر متعالا وحقيقته قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا لشيء آخر وايضا معنى قيامه
 حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فاما
 حيث ذلك الجوهر وقائما به فلا معنى لقيامه به بالجوهر فانه ان قيامه بالجوهر شرطا
 بقيام الآخر به لضعفه في وجوده الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث

یضیر احمدی

بجانب بصير احمدها مشهوراً وبسبب حكاها والاخرى ناعماً وبسبب حالها فاذا ذكرتم لا بد من على
امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء
وان اردكم اننا بما بعد في الخارج في التمام بهذا المعنى لم يلزم طر ان يكون الفعل جنة
للفعل بما بنا ولا يكون بما بعد في الخارج بل بما بعد في المجرى الذي يقوم به الفعل الثاني ان
الصدق على المعلوم لا يقتضي العدمية مطلقاً لوان يكون مفهوم كل بصدق
على موجود فتكون محصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون محصة منه معدومة كالاتصاف
الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة معدومة صورة التي موقوفة على كون ما دخل
عليه حرف النفي وجوداً وبالدليل المذكور معدوم وجودي فلو ثبت وجوده ما دخل عليه حرف
النفي بعدية صورة النفي الزام الدور الثالث انه منقضي باتصاف الفعل بالامكان لا وجوده
بغير ما ذكره الدليل فليزمن ان لا يكون الامكان قابلاً للاربع انه مشترك بالاربع لان
الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فليزمن اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو
ام اعتباري لا يقتضي رتبة الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا
بالانبات كون الحسن العنقي وجوداً بقوله الدليل المذكور على انبات وجوده بالحسن العنقي
جوابه اننا بعينه وانما الثاني فنقوله على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه
ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكن الزك فواجب انه اضطراري وان كان
جائزاً وجوده وعدوه فان اتفق الى مرجح منع المرجح يعود التقييم فيه بان يقال ان كان
لازماً فاضطراري والا احتياج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم ينسحب الى مرجح
بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع توالي الخلقين في غير جهة وامر من التاكيد
فهو الثاني والاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقيح عكساً بالاتفاق
ولا يخفى انه لا جنة يختص به بعض التقييم على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة الى تقدير
عدم التمكن من الزك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطرارياً ولا حاجة
للاختيارى الا ما يمكن فيه من الفعل والزك وان تولد ان لم يتوقف على مرجح كان
اتفاقاً وزجراً ما غير مرجح ان اراد به عدم التعرف على مرجح من عند الفاعل كما هو

سورة

المذكورة عبارة البعض فلان لزوم الرجحان من غير مرجح فان قيل لا يجب في العام
وان اراد عدم الوقت على مرجح اصطلاحا لم يكن كونه انما في اوله لا في الثاني من وجود العلة
اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يتبع بدون علة وكان من صفاته ان يتاخر لان
انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لا يعلم كمن ذلك المرجح
باختياره او نفس اختياره اشارة الى الجواب بانتمنى الكلام الى ذلك الاختيار
بشيء الى مرجح لا يكون باختياره فلو ان السلسل لان الاختيار صفة مختصة لا يثبت
حتى ينقطع السلسل بانقطاع الاختيار او يكون اختيارا لا اختيارا واما عرضي على هذا
الدليل بوجوه الاول اما بخبر قوة ضرورة الافعال الماضطارية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركة الاخذ والريث فيكون ما ذكرتم استدلالا في ضرورة الصلابة فلا يصح
يكون باحلالا في انه يجري في فعل الباري فيجب ان لا يكون مختارا و هو بطلان الثاني انه
يلزم ان لا يوصف بحسن وفتح من ان التكليف بغير اختيار وان كان جازيا لكنه غير واقع
الاربع اما اختيارا فيحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون
اختياريا او لا في معنى الاختيار في الاما يتفرع بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استدلال
الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما يجب الارادة لا يتاخر في ذلك فالمرجح
هو الارادة الى يجب الفعل عند تحققها ويتبع عند عدمها وفي جواب عن الاول بان
بان المعطوف ضرورة وجود القدرة لا يتاخر ما دون الثاني بان مرجح فاعلمت قديم فلا
فلا يحتاج الى مرجح بخلاف الثاني بان وجود الاختيار وضرورة الفعل كانت في الزمان
وعندكم لا الاستقلال بالفعل واما بقدرة فبفتح التكليف عطفًا عن الرابع بانه اذا كان يجب
الفعل عند خبره بطل استدلال البعد بفتح التكليف عندكم كما اذا كان لا يوجد
استدلال فلو انما قال ان لم يورروا على مقدرة متعديته وان قد خفي من الغلط
في هذا الدليل على كلا الطرفين اعني الذين يعتقدون يقينيا والذين لا يعتقدون يقينيا
والمنصور والسبب على المقدمة الثانية بانه لا يتوقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اراد بالفعل الى الحالة الصالحة بالاختيار فيكون في كل جزء من اجزاء

والمراد من العينية
ان لا يكون امرا زائدا
عليه في الخارج
لعدم فيه حكمة
دارت في الاما
ادلتها على الجواب

السادة

السادة على المقدمة الثانية بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اراد
بالفعل نفس الاختيار وبني يتحقق ذلك على اربع مقدمات **الاول** المقدمة الاولى بان
ان كثر من المصادرها يحصل للبناء على معنى ثابت قائم به كما لو اقام فحصل له حصة
في البناء او تسحق فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة
فلفظ الفعل في كثر من صفة المصادرها وقد يطلق على نفس البناء الناعى ذلك الامر
وهو المعنى المصدري ويسمى بانزاعا كاحداث الحركة والحاديات في ذات المفعول والحدث
قائه تحرك لا كاختيار الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا وكاختيار البناء او العقود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الى صفة كاختياره او غير ذلك كالحالة التي يكون التحرك مادام
الوضع **الثاني** ويكون وصفنا كاختياره او كصفة كاختياره او غير ذلك كالحالة التي يكون التحرك مادام
متوسطا بين المبدأ والمترقى والاول حقيقة معنى المصدر وهو ان يكون مفعول الفعل وهو
اما اعتباري لا وجود له في الحقيقة الاولى انه لو كان موجودا لكان له
موقع فيكون له ابتاع وهكذا الى غير النهاية وكل ابتاع معلول لابتاعه والتقدير بان
ان الابتاعات امر موجود فيلزم السلسل في جانب المبدأ الى العلة في امر موجود
في المرجح على ما هو المفروض لا في اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاختيار او يكون **الثاني** الابتاع
الابتاع كمان لزوم لزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استعماله
السلسل في جانب العلة قائم عليه البرهان وتوقع عليه الاتفاقي بخلاف جانب
المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التظليل ليس بتمام على ما عرف في علم الكلام انما
انه يلزم عند ايجابها ان يثبت ان يثبت امر متحقق بغير شائبة هي الابتاعات
الترتبة وببرهنة العقل فاطعة بما في ذلك ولا يخفى انه لا يلزم ان لو كان ابتاع
الابتاع ايضا فلو انما لا يوجد شيئا بابتاعه وكان ابتاعه بابتاعه فاعل آخر كالبناء
نفسا فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ابتاع قديم كالوصف الذي ليس كونه بامر السلسل
ايضا الثالث وهو الزاوي ان الابتاع معناه التكوين وهو يجب الاشعري ان التكوين
ليس صفة حقيقية اذ لا متعارفة للقدرة ولا يلزم من ذلك في التكوين الحارث عندنا

لان من يثبت الصفة
في نفس الموصوف
لا يلزم من ذلك
ان يكون الموصوف
موجودا في ذاته
لان من يثبت الصفة
في نفس الموصوف
لا يلزم من ذلك
ان يكون الموصوف
موجودا في ذاته

تفقد القدرة والارادة بوجود الشيء في القوة في انبات هذا المطلوب هو لازم التسلسل
في الابطاعات وينتج استنهاؤه اليه انتاج قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه
لا يقصور انتاجه بالبعث المصداق كما في غير شئ ينتج به **قوله** المقتضى الثانية خاصتها انه
لا بد لكل ممكن من جهة يجب وجوده عند وجوده كما وعدده عند وجوده من غير النظر الى وجود
العلية واجب وهو الوجوب بالغير والنظر الى عددها منتج وهو الانتاج بالغير
اما لو ثبت وجود الممكن على علة مبرهنة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن
ما لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورة وانما يجب على بعض الاوقات لعدم ملاحظة منتج
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد يثبت
على بصيرة الاستدلال فكذا قال المص والاني وان يثبت وجوده على وجهه لكان
واجبا اذ لا ينتج بالواجب الا ما يكون وجوده ضرورة ولا يثبت على وجهه وانما كان
عند الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمه ويجب وجوده عند وجوده كما يجب
اجزاها وشرايطها وبذلك لا يثبت ما يثبت عليه وجوده ولكن في حصة مقدسات
احد بها كونها كمالا عدت جملة ما يثبت عليه وجوده الممكن امتنع وجوده والثانية
قوله كمالا عدت جملة ما يثبت عليه وجوده الممكن ويجب وجوده اما الاول فلانها
لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدت الجملة لم ينتج وجوده الممكن بل كان
بالامكان العام وهذا بطلان لان وجوده الممكن على تقدير عدمه ما يثبت عليه لكان
مكنا لازما من فرض وقوعه واللازم بطلان اما الملازمة فلان استحالة اللازم موجب
استحالة اللازم ضرورة انتاج اللازم بدون اللازم بحيث لا يمنع اللازم من التسلسل
لا يكون مكنا واما بطلان الملازم فلان لو فرض وقوع وجوده الممكن بدون وجوده
جملة ما يثبت عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفنا عليه وهذا في
اللازم خلافه والثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدت
جملة ما يثبت عليه وجوده الممكن لم يجب وجوده بل يمكن عدمه بالامكان العام وهذا
بطلان لان عدم الممكن على تقدير وجوده لكان مكنا لازما من فرض وقوعه واللازم

وط

بطلان فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجوده جملة ما يثبت عليه وجوده في
مكنا الى ان ان يثبت عليه جملة ما يثبت على اخوانا الثاني فلا يستلزم
الرجحان بلا مرجح وهو وجوده الممكن تارة وعدمه اخوي مع تحقق جملة ما يثبت
عليه وجوده في الخاليين من غير زيادة او نقصان بمرجع الوجود والعدم
وكما الامر في اعيان الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع الضرورة
فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يثبت عليه وجوده في وجوده واجب
وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان في غير مرجح وجوده الممكن من غير
ان يوجد شئ اخواني مغاير لذات الممكن فلان لزم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق
جملة ما يثبت عليه وجوده فان مكنا جملة علة مبرهنة عاينة ان المعدل لا يجب
معها وان اردتم بغير ذلك مثل تحقق المعدل مع علة المبرهنة تارة وعدمه
معها اخوي فلان استحال ذلك في هو اول المستند بخلافه ان المراد هو الاول
وهو لازم لان الايجاب غير محقق حاله لعدم وجوده في حالة الوجود ان تحقق
الممكن الموضوع جملة ما يثبت عليه وجوده الممكن لان من جملة الايجاب وقد كان
مستتبا في حالة عدمه وان لم يكن لزم وجوده الممكن بلا ايجاب شئ اما في مرجع الرجحان
بلا مرجح ويظهر لك بهذا التفسير ان في عبارة المص زيادة لاحاجة اليها اذ
ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شئ الا في وقت
ان كان المراد بوجهك منتج وجوده اوجب وجوده الانتاج والوجوب يجب ان
فناوه ظاهر لان المكنا في الممكن وان اريد يجب الغير فبالامكان لا ينافيها
فلا وجه لتفكيركم والامكان وجوده او عدمه فلان المراد بامتناع الوجود استحالة
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود
استحالة لعدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان عدمه عدم استحالة بالنظر اليه
ولا يخفى في تناقضها وهذا ما يقال ان المكنا تناقض الضرورة فان قيل المعدل
الشرعي قد يبعد علة كالشمس والقمر والناظر للضرورة مع اشتراكه واحدة

الوجود على شئ آخر اوله ولا يكون
مع اما الاول فلا يستلزم ما لا يكون
جملة ما يثبت عليه

المقتضى الاول وهو قوله كما وجدته
المراد به الاول

قوله ان المكنا عدمه في قوله كذا
قوله ان المكنا عدمه في قوله كذا

لا يمنع وجود المعلول فن اذا اعتبر المعلول لوجبه فاعتد احد الامور وانما هو
 انما يكون بانفسها وكل منها ومنه منع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف من ان
 امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار على يحصل في النص من اعتبار
 العلة الى المعلول فتكون متاخر عنها وانه الخ رجح غير متحقق اصلا والتمسوه ان
 ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده مارة
 وعدمه اخري مخصوصا بالخصوص ونزحها بالامتناع لان نسبة الى جميع
 الاوقات على السوية وبطلان ضروري فان لم يكن في وقوع الممكن
 اوليته من غير ان يتوقف على الوجوب ومع ذلك مع تحقق جملة ما يتوقف
 عليه وجوده بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يتبدا واوليته لا وجوده
 ففما ان امكن عدم مع تلك الاوليه ففوقه ان كان لا سبب لزم ربح
 الوجود وان كان لا سبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وعدم ذلك السبب
 فلا يكون للوجود من جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله هذه القضية وهي احتياج كل
 ممكن الى علة يجب وجوده الممكن عند وجوده وعدمه عند عدمه ما انتهى عليه
 الحكم واكثر اهل السنة ينعى انما مع كونها اولية مستبشرة لم ينافع فيها
 الاقدام من المتكلمين وجوبه الى ان الناصر الخ انما يصدر عنه النقل على
 سبيل المعنى دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء
 واجب على تقدير ايجاد سببه باجابه باوادة واختياره اي وقت اراد
 فانه تعيخا والمعلول حادث واغترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان
 قدما لم يزل قدم المعلول لا يمنع الخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه
 ويلزم الشيء او قدم المعلول **ول** واعلم انه قد اشتهر بين الحكماء ان وجود
 كل ممكن مختلف بوجوبين سابقين وهو وجوب صدوره عن العلة
 ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لان ما يخرج عن حد
 الشاوي ولم يثبت الى حد الوجوب لم يوجد لامر وبعد تحقق الوجود امتنع
 عدم

الاعتبار

قد لا يتبين
 في جميع هذه
 الامور

العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع الوجود والعدم واعتبر في علة الصواب
 ان اريد بسبب الوجوب على الوجود السبب الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا
 في زمان قبل زمان تحقق المتأخر بلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم ممكن
 وهو محال بضرورة وان اريد بالسبب الاحتمالي وهو ان يكون المتقدم بحيث
 يحتاج اليه المتأخر كسبب الجوز على الكحل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان
 الممكن عن العلة محتاج الى وجوده على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل
 لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان نفس وجوبه بل الامر بالعكس والبريد
 في الخرج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة التامة وكلامها بطلان
 اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة التامة فضلا عن ان يكون محتاجا
 اليه او التامع انما هو في ذاته حصل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان
 الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده الممكن فكان
 جزاءه العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لا من ان
 اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول بكون الوجوب
 اثر العلة التامة متاخر عنها وكونه جزاء منها يقتضي تقدمه عليها هذا حال الحال
 ان كون الوجوب اثر للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجوده الممكن بناء
 سببه على الوجود حسبته على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون
 الشيء اثر للشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فيبقى الثاني ولجواب ان المراد بالسبب
 الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن
 ما لم يجب له وجوده لا من الوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجوده الممكن لكنهم حين قالوا
 يجب وجوده الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه وجوده
 الممكن سوي الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو ما ذكره الوجود كانه هو هو
 فلم يجعله من اجزاء العلة التامة فان ايسر هذا الاطلاق وزعم ان ما سوى
 الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجوده الممكن فيقول ان اردتم

وجود الممكن لا يتوقف على تحقق
 العلة الناقصة او بالنقل

مع اعتبار المص
 ومع لزوم العلة التامة
 فاذا وجدت وجد الممكن
 ما اذا قدمت امتنع
 الحكم

بقوله لا يجب الوجود مع العلة التي تفتقر السبب الجزئي فلهذا بقوله وان اردتم
السبب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العمل التامة فلهذا قلنا فان من العمل
التامة ما اذا تحقق تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب فالوجوب انزلها من شأنها بالذات وسابغ على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فائدة في ذلك قوله مع العلة التامة او التامة
اراد المعية الزمانية والافعال العقلية يتأخر عن العلة لا محالة **قول** ثم العقل
كانه تبينه على منشاء الفلظ في سبب الوجوب على الوجود وذلك انهما معا
معدولان على واحدة وهي المنة التامة فلا يمكن تحقق احداهما دون الاخر فلهذا
وجود النهار واضاءة العالم المعدلين لظهور الشمس فلهذا قلنا ان تبينها
معاقلة الى ترتيبها على العلة من غير تقدم احد على الآخر وان اعتبر احد
شأنها عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ووقفنا عليه من حيث ان
الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد معاينة لاخوة عمرو ومعاينة
عنها ووقفنا عليها لكن يجب اعتبار ان مثلثة وهذا الذي يقال له دور المعية
فنظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابغ على الوجود ولم لاحظنا ان
بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد بينا ذلك على ان
الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان
معدولين على واحدة هي العلة التامة بل العلة للضرورة وهذا لا يجب تنازعا
فلا يتأخر في تقدم احد على معنى احتياج الآخر اليه وايضا لا فائدة في ان يصح ان يقال
وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف
المعية لا يقتضي السبب كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب
والوجود على تقدير كونها معدولين على واحدة لا يجب ان يكونا حضائرين التام
الا ان يعتبر وصف المنة وهو ليس بلام **قول** المقدرة الثالثة ان جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يدان بشئ على ان ليس بوجوده ولا بعدمه

كالاشياء

كالاشياء الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول باطل وانتم المفهوم الى الوجود والوجود
والراسطة لانه ان لم يكن له كون فهو معدوم والافعال استقل بالكلية فلهذا قلنا
في حال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة فاجبة بوجوده وتكون الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث لا يمكن ان يكون قد باجتماع الجزاء لان وقت الحدوث ان كان
من كان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
هذا خلف وان لم يكن ايجابا وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلهذا قلنا
كان حدوثه في وقت ذلك الوقت رجحانا من غير خروج معنى وجود الممكن من غير ايجاب
شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجابا وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلهذا قلنا
الوجود بلا ايجاب وبهذا يتوقف ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء من شأنها والا فلهذا قلنا ان لو كان الرجوع
قد لا يتم قدم زيد الحادث لما من وجوب وجوده ولكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه
بل لاظهار انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويمكن ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث امر ليس بوجوده ولا بعدمه لكانت امه موجودات محضة او مركبة
من الموجودات والمعدومات والافعال باطلية باسرها اما الاول فلهذا قلنا ان
مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف الوجود وان لم يكن بعض
فكانت الموجودات معدومة في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة ولام
المعدول بدوام علة وان كان شيء منها معدوم ما معدوم يكون بعد شيء من علة التامة
وهو جزم الى الواجب فيلزم انشاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال في نفسه
ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث
وان لم تنته اليه لزم انشاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على
المستند وان عدم انتهاها لكانت الى الواجب لا يستلزم انشاءه غاية فاني الباب انه
لا يدل على وجوده واما الثاني فلهذا قلنا المعدوم لا يصح علة لوجود الممكن وهذا يوجب
ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون

فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محذور الوجود ليس على امتناع تركب علة وجود
 الحادث من الموجودات والمعدومات وفيبحث في وجوبها ان يثبت
 القضية المذكورة لا يوجب الازم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يقتضي
 اليها من غير ان يثبت موقفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علة الثانية من
 الموجودات والمعدومات بخلاف ان تركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات
 المقتضي اليها مستلزما لعدم الذي لا يدخل في العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا
 في علة الحادث فان قلت الشرط المذكورة توجب لزوم وجوده على جميع اوضاع
 المقدم وتمايزه فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعداد التي جعلت بها واحدة
 في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعداد من التعداد الممكنة
 الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع بخلاف ان يكون المقدم افع وجود جميع الموجودات المتتوكة
 اليها مستلزما لتلك الاعداد وينبغي عدم تحقق الملازم مع تحقق الملزوم وتمايزها ان
 قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء في تلك
 الموجودات الى اخره فالادخل في ثبات المطلوب ويمكن توريده بوجه آخر وهو
 ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات
 لان القضية المذكورة مستلزمة لتوابعها عدم زيد عدم شيء من الموجودات المتتوكة
 اليها المستلزمة الى الواجب وهو محال لاستلزام امتناع الواجب ازعدم ذلك الموجود
 يستلزم عدم شيء ما يقتضي هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد
 محال مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم وامتناع العدم برباطه
 الاستناد الى الواجب وان لم يناف لما كان بالذات لكن لا خفاء في انما نافي
 الحدوث الزمان في هذا التقدير بل على انه اذا وجب وجود المعلوم عند وجود العلة
 لا يكون علة الحادث موجودا محضاً ولا موجودا مع معدوم فان قلت لا يجوز
 ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعمل بالاعتبار بوجود الحادث اتي وقتها
 قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلوم عند وجود العلة في اتي وقت

او وجد

او وجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق بعد جميع الموجودات التي يقتضي هو اليها
 ما يستلزم ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيقدم تحتها واما ان لا يتحقق
 فتسقط الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات
 التي يقتضي هو اليها وهكذا الى الواجب على ما تم في الامتناع الواجب وهو محذور واجب عن هذا
 التساؤل بان العلة تقتضي شدة النسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون محذوره
 زحاما بلا مانع ويكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلوم ولا شك ان الواجب شدة
 مناسبة بالموجب من الناحية المختارة فلا يقتضي من الموجب الا الموجب وضعف هذا
 الكلام في ان البيان واذا قبلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود
 المعلوم عند وجود العلة من ان يتركب في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ليس
 بوجوده ولا بعدمه وهو المطلوب فان قيل لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
 وجود الحادث والحركات الفكرية على انها ازلية وعدم كل سبب من سببها معدوم وجوده
 الملازم والكل مستلزم الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
 الذات فترفع لا شئ من سببها لا لا يتنازع شيء من الموجودات التي يقتضي هو اليها
 حتى يلزم امتناع الواجب اليها مع لائمه البرهان على امتناع تركب على الحادث من الموجودات
 والحالات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجوده ولا معدوم واجب بان
 لا يتصور الحركة الا بان يوجد بين اتي كون في مكان او وضع فيبعدم ويجوز ان
 او وضع آخر فالابن او الوضع الاول ممكن البناء فلما استند الى الواجب وجوبا
 يجب تناوذه فلا يحدث حركة اصلا فالاحتمال القبلية لا تكون اثر الموجب الثاني
 التي يمتنع فوالها كيف توجب اثرها في قبل الذات تكون علة لطلوع
 الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ما هي الحركة
 ليست ما هيته محتملة والا لم يكن طبيعة المطلق في ذاته الطبيعة الا افراد بل هي ما هيته
 اعتبارية فكيفها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون آخر فان قيل
 يمكن ان يكون المطلق باقيا تجدد الافراد مع الافراد غير ثابتة قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون

في طبيعة الازاد اشباع البناء ونحو طبيعة المطلق الامكان البناء وطبيعة الافراد
 والمطلق تكون على نوع واحد في الامكان والاشباع ونحوها طبيعة كل فرد يتحقق عدم
 البناء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعه موجودة نحوها ازاد فلا يكون المطلق معدول الموجد
 ولا ازاده ايضا لا اشباع بناء كما ذكره المص وهو لا يرفع ما ذهب اليه البناء من
 من استثناء الحركات الى ارادات حاوثة من النفوس المتكلمة لا الى بوائده وتجبين هذا
 المقام موضع علوم آخر وقد استدلك على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
 بان الوجود ليس اعتبارا عقليا للقطع بغيره سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر
 محققا موجودا او لا لا احتياج الى الوجود في نفسه بل من جانب المبدأ في الامور
 الموجودة ويتبع كون الوجود والاجاد عينه ضرورة تغاير الحاجات الى المطلوب
 ان المعلوم قطعيا هو ان الناحل او جهة شيئا وهذا الثاني كون الوجود امرا اعتباريا
 غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من استثناء مبدأ الحول استثناء الحول كما في قولنا زيد غير موجود في الخارج
 كذلك سواء اعتبر العقل او لم يوجد مع ان العلم امر عقلي فاذ قلنا زيد موجودا صدق انه موجود
 ان الوجود معدوم بمعنى انه موجود لم يوجد العقل لكنه لا ينافي صدق قولنا الوجود معدوم
 بمعنى انه ليس امر محققا موجودا في الخارج **قول** فان قيل تميز السؤال في ما سبق اليه
 الازمان اما في الوجود والمعدوم لا يتصور معه الواسطة لان لكل ما يمكن ان يتصور
 فاما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين التقيضين فالامر
 الذي سميت به حاله وجعله واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت
 فهو داخل في الموجود والافني المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستدراكه
 ورود المنع على بعض مقدماته ولعلنا على اشباع تركب غلة الحوادث موجودات معدومة
 وهل سمعت عاقلا يجب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان
 الدليل الذي انا اوردته على انقيض مطلبكم والظاهر ان هذا الكلام لا يصدق عن له اوجه
 تميز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعلم التدقيق ومنه التوجيه والوضوح وشفاف
 التعديل والتفصيل في توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على اشباع كون عدم الحوادث

لا يصدق
 ولا
 العقل
 انه اوجه

موجودات

موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والى عينه
 على اشباع ان يدخل فيها امر لا موجود ولا معدوم لانه المراد بعدم تقييد الموجود
 اي ما ليس بوجوده والاشباع عن التقييد في تلك السور ما ثابت فيكون موجودا او لا
 فيكون معدوم فلو لم يكن منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات
 محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل ما ظهر عين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
 بان دليلنا لا يجري بما ذكرتم لورود المنع على المقدمة الثانية بان ذلك الجزء الذي بعدم عرو
 بزواله اما ان يكون موجودا محضا وان كان يكون لزواله عدم مدخل في زواله جواز
 ان يدخل في عدم وجوده عروا لا موجود ولا معدوم بغيره كما لا يتبع والاشباع ونحو
 ذلك من الاضافات وان جعلتهما واحدة في الوجود فلام ان كل موجود فكل من
 واجب ما ينظر الى علة المستند اليه الواجب حتى يلزم من انعدام علة مستند اليه الواجب
 لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الواجب الذي من شأنه الاتباع اي وثباته
 من غير ان يعقل الا خبره ومن غير ان يلزم الوجود بلا اجاب ولا يلزم الا شراجهما واحد
 التاثيرين والاشكاله متنوعة وان جعلتهما واحدة في المعدوم فلام ان زوال كل
 معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجوده في ما يلزم من زواله
 ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجوده كبر مثلا فيدم الخلف ذلك
 لان الاضافات التي لا يدخل العدم في منوماتها كالابوة والاختوة والاتباع ونحوها
 القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون الوجود
 شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور اضافة
 في الموجود بوضع لزوم قدم الحوادث او انشاء الواجب على تقدير كون علة الحوادث
 موجودات محضة الا ان يلزم لم يصرح به لاسبان النص اليه من قوله لان ان كل
 موجود يجب بواسطة الموجودات المستند اليه الواجب ولان الواقع في الوجود
 في جملة ما يشترط اليه وجود الحوادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع فثبت ان
 ما ثبت الدليل المذكور على ما هي النقض ثبت نزول وجود الحوادث على ما لم يثبت

بوجوده ولا معدومته وتلك الامور ممكنة فيجب سنادها الى علة لا يخلو ولكن
استنادها الى الواجب بطريق الالزام لانها ان كانت مستتفة في شيء
من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان المصادر عن الشيء بطريق الالزام يكون
لازما وعدم الالزام يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن مستتفة في شيء من الازمنة لزم
قدم الحوادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الاتباع الذي لا ينشئ في الخارج الازمنة
فكان قبل مجزبان يتوقف على امور اخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا
الحادث ويلزم قدما فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الالزام
ولا يلزم من ذلك استغناءها عن الواجب بل لا شك انها متفوقة اليه بواسطة
كسباب العلول الاول او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب كمن على سبيل
الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدما ضرورة قدم الواسطة بل يلزم قدم الحوادث
قدما كمن على سبيل الوجوب قبل استناد الموجودات الى الواجب متعلق بتوقف
المستندة اليه واذا فقت تلك الامور الى الواجب فضرورة ما عدا ما ان يكون
على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يتوقف كل اتباع الى اتباع
قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل لربان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون
اتباع الاتباع عين الاتباع بالذات فينتقل الى اتباعات غير متناهية وهذا ايضا
ليس بسبب لان العقل جازم بان اتباع الحوادث مغاير لاتباع الاتباع وهذا
الطريقان وان امكن شتمهما يمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وينفع مغايرة
اتباع الاتباع لاتباع بالذات بل لا يخبر الا بالاعتبار كمن القول بصدر الاتباع
عن العلة بطريق الاختيار ودون الوجوب اظهر عند القول واجد في القول فانما نجد
من انفسنا ان المتحرك يتوقف الحركه مع وجوب اتباعها على متعدي الاتباع والاتباع
بالنسبة اليه والاتباع في جميعه تحت واحد المتعدي وبين ذلك للاتباع ليس
بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى

رحمان الممكن بل لا يلزم من وجود الممكن بل لا يلزم من وجوده ولا يلزم من انتفاءه
الحركه بمعنى الحاصل من المصدر في الحالة الثابتة المتحرك في كل جزء من اجزاء الساق
فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الاتباع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها
من الامور الموجودة والامور اللازمة موجودة واللا معدومته ان الاتباع قد وجد
وجودها بل لا يلزم من غير ذلك بل لا يلزم من غير وجود الممكن من غير وجودها ولا يلزم ان يقال انها
يجب على تقدير الاتباع ضرورة انتفاء الاتباع بدون الوقوع في نظر العقل بين الامر
اللا موجوده واللا معدومته كالاعتبار والاتباع يختص عن لزوم القول بكون الواجب
تعالى موجبا بالذات كاتباع الحركه وبين الامر الموجود كالحال الذي هو الحركه فان الاول
لا يجب مع علة التامة والثاني يجب **ل** واعم ان اثبات الامر اللا موجوده واللا معدومته
كالاعتبار والاتباع يختص عن لزوم القول بكون الواجب تع موجبا بالذات وموجب كونه
فاما بالاختبار اما الاول فلان القول بكونه موجبا اما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختبار
الكان فعلا بالاختبار جازما لتركه فيلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وقد بين ان يلزم
منه الرجحان بل لا يلزم من عدم العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه
الفصل تنقل الكلام الى الاختيار بان اما قد يقدّم فيلزم قدم الحوادث او حادث فيسلسل
الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات اسه ولا يختص عن ذلك على تقدير عدم اثبات
الامور اللا موجوده واللا معدومته الا بانهم جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفصل
يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل لا يلزم من وجوده على ما يتوقف
عليه وقد بين ان هذا مستلزم للرجحان بل لا يلزم من وجود الممكن بل لا يلزم من وجوده ولا يلزم من انتفاءه
اثبات الامور اللا موجوده واللا معدومته فلما يلزم القول بالالزام لان من جملة ما
ما يتوقف عليه وجود الممكن الاتباع والاختيار والاتباع لا يجب ثبوته عند تحقق علة
التامة اذ لا يلزم من عدم وجوده في حال المذكور راجع الرجحان بل لا يلزم من وجوده في غير ذلك
اذ لا وجود للاتباع ولا للاختبار كما لا عدم لها واما الثاني فلان هذه الامور المذكورة
لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الالزام لا يلزم من قدم الحوادث اوانشاء الواجب

فيلزم استناد ما الي بطريق الاختيار فيكون الرابع فاعلا في رابعه
 المقدمة الرابعة ان الرجا ان يترجح الى وجوده يمكن بلا موجب بطل وكذا الترجيح لما يترجح الي
 الا بايجابه بطلان ذلك بدوي في غير البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
 الترجيح في رابعه واستدل على ذلك بوجوده الاول اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
 الترجيح او ليس واما الترجيح والاولان باطلان فتعين الاختيار اما الاول فلانه
 لو لا الترجيح لما وجد يمكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاب والايضا بترجح واما الثاني
 فلان يمكن ان يكون رجا الا باسطة ترجيح خارج عن ذاته لا استواء الطرفين بالنظر الى ذاته
 فلو جاز ترجيح الرابع الى اثبات الرجا فانما ان ثبت الرجا الذي هو ثابت فيلزم
 اثبات الثابت وتخصيص الخاص وهو ترجيح واما ان ثبت رجا زائد على ما له من الرجا
 فيكون كل ترجيح مسببا بترجح آخر وهو لا ياتي الا يكون ترجيح فيلزم تسلسل الترجمات والرجحان
 لا الى نهاية فيقتضي وجود كل حادثة الى امر غير متناهية فان قيل ان كان الذي بطلان
 ترجيح الرابع في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجح الرابع فلا يلزم من بطلان عدم تخاصم الترجيح
 بل انما ان يثبت الى ترجيح المتساوي او الترجيح الى الترجيح لا يكون فيه ترجيح وان كان
 الذي بطلان الاختصاص بترجح في ترجيح الرابع بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيح لبراهين فليترجح
 فترجح فترجح لا يكون الا للمساوي او الترجيح اذ لا يلزم من بطلان اختصاص الترجيح في
 ترجيح الرابع بغير اختصاصه في ترجيح المتساوي او الترجيح فلما مرده انه لا يكون الترجيح
 بالافرة الا للمساوي او الترجيح وبثبت به المطلوب وهو ترجيح الترجيح المتساوي او الترجيح
 الثاني ان وجوده يمكن ما ولعله نظر الى ذات الممكن ورجح نظرا الى ما هو الاصل
 والابن ان عدمه عند الوجود فانه علة لعدم فاجبا للممكن يكون ترجيح المتساوي
 نظرا الى الذات والبرهان نظر الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها
 ان ترجح الناصر منها احد المتساويين على الآخر او الترجيح على البرهان فالايضا والاختيار
 قد يكون ترجيح لذلك فان قيل اختيار المتساويين ترجيح من غير ترجيح فلما
 الارادة والاختيار لا يعقل بانهما اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة

ذاته لها

ذائعة لها كما ان الايجاب بالذات لا يعقل بان الموجب لم اوجب هذا دون
 ذلك فان قيل الترجيح بطلان الرجا من ضرورة ترجيح المتساوي او الترجيح بوجب رجا
 وهو متشعب بالضرورة فلما المتشعب هو رجا المتساوي او الترجيح ما دام المتساوي مساويا
 والبرهان وجوبه ضرورة امتناع اجتماع التقيضين يعني الرجا وعدمه وعند ترجيح
 اياهما لم يتقيا مساويا وموجبا لان مع الترجيح اثبات الرجا وجعل الشيء راجيا
 واخره من خلافه وبقي فضلا عن الترجيح **قول** وهو ان القضية البدئية وتذكر الضمير
 باعتبارها بجزء من الرجا بل ترجيح باطل لعدم وجود الرابع يعني على هذه المقدمة او العلة
 فيه انه لا شك في وجوده موجود فان كان واجبا فلما لم يكن ان كان ممكنا فلما لم يكن
 ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بل ترجيح فتشقق الكلام الى مجردة فاما ان يتسلسل وهو
 مح او يتصل الى الرابع وهو المتساوي بهذا نظرا الى ما ذكره المحقق من ان هذا الاستدلال اغايبني
 على بطلان وجوده ولكن بلا موجب لاني بطلان ترجيح الناصر على احد المتساويين باختياره
 فان قيل تعين الارادة بوجوده الممكن امكن فيقتضي الى مجرد فلا يلزم وجوده الممكن بلا موجب
 ويتسلسل ويلزم وجوده بلا موجب فلما ارادة عينية او الارادة ترجح لوانها ارتفعت
 الارادة ليس بغيره بل حال فلا يلزم وجوده الممكن بلا موجب واعلم ان ترجيح الحكم وانما هو ترجيح
 احد المتساويين من غير ترجيح لاني ترجيح لمتساويين وبيان وجوبه راجيا بالارادة **قول**
 مع انه ينبغي يمكن الاستدلال على وجوده الصانع بوجه لا يستلزم بطلان الرجا بل ترجيح بان
 لا يلزم من مجرد لا يحتاج في وجوده الى غير قطع التسلسل اذ لو احتاج على مجرد الى غيره
 لزم التسلسل ان وجب لاني من انية او الدوران عا والاول والدور رتبع من التسلسل
 بناء على عدم تخاصم التوفعات والاختيارات فلما اكنى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج
 في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجا بل ترجيح والايضا وان كان
 ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجب فلما غلبت عن هذه
 القضية وان لم يذكرها في المنطق **قول** وايضا ينبغي ان المتكلمين في مقام المنع لا امتناع
 ترجيح احد المتساويين وانما يذكر من المثال استدلال المنع الى ان لا يجوز ترجيح احد المتساويين

كأنه العار من السبع بكم أحد الطرفين التاويين فان قيل كيف ينع نفس المدعى
تفتا على هو جزء من الدليل على كون الواجب مرجحاً بذات فيجب على الحكم اتقائه الدليل
على هذه النقطة ادعى كذا ما يريد به وما ذكره المصنف من انه يجب اتقائه الدليل على وجود
المرجح في المثال المذكور في راجع عن قانون الترجيح ادعى المستدل الرجحان على المقدرة المتقدمة
لا على بطلان السند وان ادور المثال بطريق التقص كان على الحكم الدليل على خلت الحكم
وانبات عدم الرجحان وليس الحكم الامتناع التاوي اورد المخرج فيه على ما نقلنا في
البرج بانيات سند الشيخ وبعد انبائه بصيرت فضاء المدعى الحكم وتوزيرة ظاهره والحاصل
ان القول بالاحتجاج المخرج في نفس الامر باطل قطعاً او كذا ما يكون الطريق الذي يختص
الصارب وهو حاصوياً الى هذا ملك وسباع أكثر في الاحتجاج المخرج يجب علم
الفاعل واعتقاده فاذ استلزم ان المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فمحصن الغرض وهو عدم
المخرج في علم السارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم
عدم الرجحان في اعتقاده ويجوز ان يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لا يلاحظ
فان قلت قد سلم المصنف بطلان المرجح بل المخرج فكيف تمت اثبات عدم المرجح في المثال
المذكور قلت السلم هو بطلان الايجاب بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير
الفاعل واختباره به بصيرت السارب بين راجحاً ليزنه الفاعل فلم ياتقدم
انه لا امتناع في مرجح اهلالت وبين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت
الامتناع من الختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود
الملك بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالنقطة المتفق عليها بين
العلماء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حال الحكم
فيل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه يكون معدوماً فلا
جانب الوجود راجحاً وانما يبرح عند تحقق الوجود وزوال العدم وبذلك
الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك
فانه يبرح بعدم الوجود فكما ان وجود الملك بلا علة الوجود مرجح كذلك

علمه

عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **ول** ادعوت هذه المقدمات الرابع
فنقول في الجواب على الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان
توقف فعل العبد على مرجح فيجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل المصدر كالحال ان
يكون المتحرك في ابي جزء من موضع من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بآرائه
وهو الاحداث والاتباع كاتباع ملك الى ان ان اريد الاول فاجب اي عدم اختيار
المصدر في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الملك على وجوده فخطا به لا يبرح الحكم ان
يلزم من الرجوب وعدم تباينه الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية
الا ان انبات الخطا في عدم كبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يترتب الجرح على شيء
من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوده فيجوز ان يكون المرجح من الناحية
باختياره فتركتم فعل الكلام الى الاختيار انه باختياره فتركتم التسلسل اولاً باختياره فيلزم الاضطرار
فلما هو باختياره ولا يلزم التسلسل فيجوز ان يكون اختياره للاختيار عين الاختيار او نقول
لا يجب عند وجود المرجح جواز توقفه على امر ليس بوجوده ولا معدوم وجوده والمرجح التام اي وجوده
جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحققه بالسبب بوجوده ولا معدوم كالاتباع فان قيل
تنقل الكلام الى صدور الاتباع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الاتبات بناء
على انما ليست بمرجوات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان الاتباع
الاتباع عين الاتباع او لا يجب اصلاً وهو الظاهر كما مر من ان اسناد الامور الى الامور وجوده
والعالم معدوم كما لا يتبع مثلاً ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الاتباع
وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فموجباً للاتباع اي وقت شاء يبرح
لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الاتباع فلما جاز أيضاً لا يصير
عن فاعله لا بطريق الرجوب اولاً بل من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجوده ولكن بلا موجد
اولاً وجوده للاتباع وانما يشترط المعنى الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم
الرجوب اعتقاداً على ما سبق في المقدمة الثالثة **ول** قالان حيثما انبات ما يبرح
قدور وفي الحديث ان القدرة مجرسي هذه الآلة والجرس فأيكون بالرسول احدهما

مبدأ الجبر والآخر مبدأ الشر وهذا كلام القول يكون خالي من الشر والقياس فيه واضح وايضا
فان يكون بان الله تعالى خلق شيئا ثم يشترطه على ان يكون هذا الكلام يكون الله تعالى
للمشروع والقياس مع انه لا يشترط ما يمتنع من الاعتبار بين سبب القدر على من العلم انفسه
الى الاحكام والحقائق من اهل السنة على اني الجبر والقدر وانبات امر بين الامر وبين
المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط لكون جبر الاول الثاني فقط
ليكون قدرا والمصداق على ذلك دليلين الاول حاصل ان ثبت بالوجدان ان العبد
تصدا واختيارا في بعض الاعمال وان ذلك التصديق والاختيار لا يمكن في وجود ذلك الفعل
او قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من غيره
فعمد انه حاصل خلق الله تعالى عقيب ارادة العبد وقصد الجبر بطريق جري العادة بان
الله تعالى خلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات
وتوضيح لها ولما بان ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراتب مع توفيق الدواني
وسلطة الآلات لا ينافي كون العبد بالوجدان العبد الاختياري يجوز ان يكون للمؤثر قدرة
واختياره لكن بشرط ان يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى
خلافه يقع ارادة الله تعالى لا ارادة العبد لا شئ من شرط ثباته فلا يلزم فيه خلق الله تعالى على ما
المدعى وان لم يكن صادرا من علة لا يكون الارادة الاجرة وشروط هذا الكلام يحتاج
للازمام فان قيل يتبين على ان الارادة في الحقيقة ان شئت الى حصول المراتب ودواعي بدو الخلق
لا يقتضي ان يتبين من ملابته وما ذكرناه يجب ان لا يقع في بين الاختيارية والاضطرارية
التي تشترط اليها ليس ملازم لان المراد بالاختيارية ما يكون مع صحة تعليق الارادة به
تعلق القدرة به وسواء ان الفعل قد يكون متعلقا بالارادة دون القدرة والعكس
نعم في الاختيارية بين ما نفرد على تركه وما لا نفرد فان قيل كيف هذا الاختيارية
ما يمكن فيه من الفعل والترك فلما نفرد ولكن قد نفرد اليه ما يقع التمكن من الترك كسب الاعمال
الى اكثر ما يطبع في صورة الاخذ الى حسب وهدى اخذ من الارض وكذا نفرد في الترك
بين ما نفرد على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نفرد على فعله كترك الحركة في البنا

العال

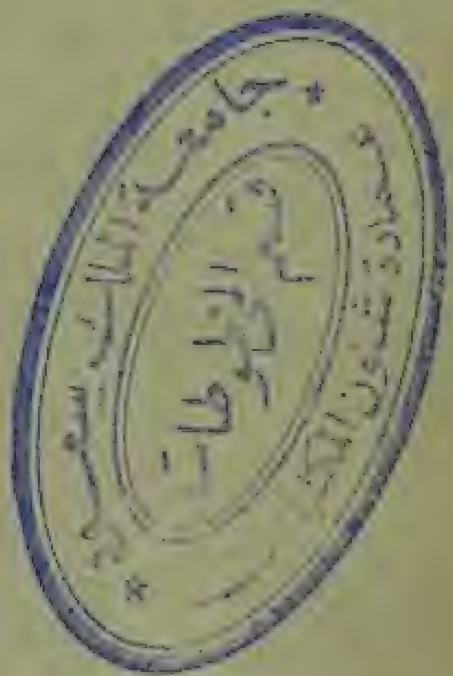
العالية وايضا قد نفرد في الفعل الاختياري باعنا عليه وواعيا اليه من انفسنا كما يشي
الى الجبر بخلاف الشئ الى كونه **قوله** كنعلم سادة بعيدة في طرفه عين لا تراع في جواز
ذلك على الانبياء وقد نزل على الاولياء ايضا الا ان بعض النعماء يكون **قوله** ثم
التصديق جواب سؤال نفرد ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل خلق الله
من غير اختيار العبد والالتفات الى اختياره انما جاء بان القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى الخلق كالموجود كالتقدير مثلا لكن من الامر
اللازم في وجوده والامور لا يجب وجودها فثبت عند اولئك ان القصد الذي هو تصرف
القدرة الى الفعل مخلوق فاسم تصديق الله تعالى من مظهر الى الفعل غير ممكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولما بان ان يقول لك
الاستناد الى الخلق انما هو على سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوقا في كل حال
لاحد في كون فعل العبد مخلوقا مع هذا المقتضى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجودا وموثر فيه والواجب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب
انما يمكن في الامور الالهية الموجودة والامور الدنيوية كالتصديق مثلا لانه الموجود كالحالة لا اصله
من الابداع والكلام فيها لا في المقدمات الثلاثة **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وهو قوله
انما نفرد بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعل بالاختيار وصنع يجب ان يكون في امر لا موجود
ولا معدوم لاني امر موجود لان صنعه فيه ما ان يكون بلا واسطة او بلا واسطة موجود في اول الامر
عدم شئ والافان ما برهاننا بالعلم اما الاول فلان وجود شئ كذا الشئ يجب عند تمام خلقه فلا يقدر
صنع العبد فيه انما نفرد بالاختيارية واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع
بواسطة يجب بالوجود ان المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا
واما الثالث فلان ذلك لعدم ان كان عدها سببا في وجوده لا يصنع فيه وان كان عدها
لاحتيا توفيقا على زواله من العلة التامة للوجود وذلك الجواب ان كان موجودا كما
واجبا بالاستناد الى الواجب فيصنع للعبد ارادة وان كان زوال عدم مدخل في زوال العاد
الخروج لان زوال عدم وجوده فيكون بلا واسطة وجود شئ وهو واجب بلا واسطة الوجود

بعض استحسان المص أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا يرد
 كنه ذهب هذا على المص حيث ذكر في سند المنع ما ذكرتم أو رد ما هو في الاستحسان
 على سبيل التردد والاحتمال قوله وإن على أنه لا يكون في معرض ذلك فهو ذهب
 إليه الأشعري من أن العقل ليس له أدلة أو لصنة من صفاته بحيث يحكم العقل
 بأن فاعله ينبغي في الدنيا المص أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب على كل
 ما نص الث راع به أو يولد على استحسان المص أو الذم والثواب أو العقاب
 فيصير ليس للخالق وليس بعدله ولا منع يقول عليه وما ذكره المص من يمين
 العبارات وتحمي الاستعارات وتعدى الاستحسان وتكون الأفعال فاعله المص
 كصير باب أو كطينين ذباب وإله أعلم بالصواب **قوله** في رواية المصواب
 من رواه **قوله** وعند بعض اصحابنا شك على كون محس بعض الأفعال رتبة
 عقليين بوجوبين حاصل الأول أن تصديق أول أخبارات من ثبت نبوته
 واجب عقلا فهو محس عقلا أما الصغرى فلا فلا كان شرعا لتوقف على نص آخر وجوب
 تصديقه فالنص الثاني أن كان وجوب تصديقه منه لزم توقف الشيء على ثبوت أن كان
 بالنص الأول لزم الدور وإن كان بعض ثبات لزم التسلسل وأما الكبرى فبطلان الوجوب
 عقلا اخص من محس عقلا على سبيلين وبزمن من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما
 عقلا فيكون ينبغي عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف
 على حرمته كذبه أو لوجاهة كذبه ما وجب تصديقه حرمته كذبه فقلت أو لو كانت شرعية
 لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمته كذبه ومما أن ثبت بذلك النص
 يتوقف على ثبوت أو بالأول فمدور أو ثبات فيسلسل والحكمة العقلية يستلزم التسليم
 العقل وبزمن من ذلك أن يكون صدق واجب عقلا والجواب أن وجوب التصديق
 وحرمته الكذب بغير جرم العقل بأن صدقه ثابت قطعا وكذبه مشنع لما قامت عليه
 من الأدلة القطعية فلا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجوبه والصانع وإله
 استحسان الثواب والعقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على

دليل

على دليله وهو دعوى النبوة وأطراف المجردة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق
 كل ما أخبر به بوجوب كذبه أو حكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب
 أن ظهوره يتوقف على الحكم الذي لم يثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك مثقال
 أو امر النبي وم أن وجب عقلا فهو المظهر بمعنى لزوم العقل ثبات بالأدلة العقلية
 وبمعنى استحسان الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله
 كما هو وبوجهه في أطرافه الرسول بعد ما علم وجوب الاستحسان بمعنى اللزوم في
 الذي هو غير المشاع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه من القطعية من السنة
 الرشدية ثم استحسان الثواب والعقاب أمر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات
 ولا يثبت في الرشدية **قوله** فلان الأصل واجب الاستحسان في أنه لا معنى للوجوب عند
 بين الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يصح طرس والتبع باليمين المشاع فيه ثبات
 فاعلى الخلف في أنه هل يجب على منعه شيء أم لا ثبت معناه أنه هل يكون بعض الأفعال
 المكنت في نفسه بحيث يحكم العقل باستحسان صدوره أو صدوره عن الله تعالى
 ما هو الأصل بعباده ويكفي في الشناعة وإخراج الناس من النار ويؤخذ ذلك **قوله**
 وعندنا الحكم بالحسن والتبع هو استيعاب لاقبال هذا ذهب الأشاعرة بعبه لأن العقل
 هو أن الحسن والتبع عند الاشاعة لا يعرفان إلا بكتاب أو نبي وعلى هذا ذهب
 قد يعرفهما العقل بخلاف استيعاب علم ضروري بها ما لا يكسب كس تصديق النبي ثم يتبع
 الكذب الفصاح واما مع كسب كاطن والتبع المستفاد من النظر في الآلة وتبرتب
 المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي وم والكتاب كالكثير الأحكام الشرعية **قوله** بطريق
 التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كونه المنفرد والمباشرة أن يكون
 ذلك بدون توسط فعل آخر كونه البدل والتوليد عند أهل السنة لاستحسان الأفعال
 كلها إلا ما يقع على ما أسلفه بمعنى أنه يقع على ما هو موهوبها حصول العلم غيب النظر
 العيني عند من يكون بخلاف استيعاب أنه لا يستلزم أن لا يحصل والمادة بمرور
 الفعل في وقوعه وأما أو أكثر بوجه الحكم بطريق الوجوب بمعنى أن النظر بعد الذهن

والوجوب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب
 بالاشتراك أن كان ما لا يلا ولا يلا ولا يلا ولا يلا
 والجواب أن الوجوب



بالاثر على ما يتعلق الامر بالفعل كونه حسنة لذاته او بغيره **والاول** واعلم ان
المتفكر في ذهب بعضهم الى ان الاقوال باللسان ليس جزء من الايمان ولا
ولا شرط له بل هو شرط لاجزاء احكام الدين حتى ان صدقنا بقلبنا ولم نؤمن به مع
قلوبنا من ذلك كان مؤمنا عندنا مع غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما
وجد منه الاقوال وصدق التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كما في اعتنا به في سكو
على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه على القلب وبان من احدث
الايمان بوصف على الحقيقة وان انقضى الاقوال وذهب بعضهم الى ان الاقوال جزء
من الايمان كما ينظر المصنف الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان
وبان النبي قد كان بامر بها ولكن يجعلها اعم من الاعمال الا ان الاقوال
جزء من شأني الرضوخ والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يمتنع من الاقوال
في حال الاختيار بغير حجة بالبرينة حتى لا يكون تارك الاقوال مع كونه مؤمنا عندنا
مع وفي حال الاضطرار بغير حجة الرضوخ والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يمتنع
من الاقوال واما ان ركن الشئ كلف لفظا ولا يلفظ ذلك الشئ بسجج جوار ولقد
طال التمرع بين المصنف وبين معاصره في تفسير التصديق المعبر عن الايمان وانه
التصديق الذي قسمه العلم بالله والى التصديق او اهل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان
معناه هو الذي بالان نسبة كدرون وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به
ابن سينا واصله او عان وقبول لوقوع الشبهة او وقوعها وتسميته نسبة
زبادة ارضي المفسر وجعل معناه التصديق المنطقي وهو حصوله للمعنى
والسليم في البعض يكون كونه باعنا بجزءه باللسان واستكباره عن الاقوال
وعدم رضاه بالايان وكثير من المصدقين المتوهم يكون ما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلاجات الاستكبار فان قيل فليكن التصديق من الكيفيات
وكون الاعمال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايان قلنا باعنا راسخا على
الاقوال وعلى صرف القوة ونزيب المقدمات ورفع الالوان واستعمال الفكر

في تفصيل

في تفصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم
واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري بمرسنة الصدق
الى الجبر اختياري حتى لو وقع في القلب صدق الجبر ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل القلب لا ينهم
من نسبة التصديق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يجبر
عنه في النما نسبة بكونه وبين من غير ان يكون للقلب اختيار في شئ من ذلك المعنى
فان قيل لم جعل الاقوال الذي هو عمل اللسان راضيا في الايمان بخلاف حال
ساير الاركان فاجابه ان الايمان وصف للاثان الركب من الروح والجسد
والتصديق عمل الروح فعمل شئ من الجسد ايضا راضيا بحقيقة كمال انصاف
الاثان بالايان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهاره
على الباطن بحسب الرضوخ ولقد جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس السكر
وفي التفسير بالايان اشارت الى ان الامر باللسان اعم من ان يثبت او لا يثبت
العمل حسنة على ورواها به اذ لم يثبت فان حسن الايمان ثابت قبل العمل
عدرك بالعلم **والثاني** كالكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي
لا يسطر بحال ثم في الاقوال الذي هو ركن من الايمان لكنه يفتقر السقوط ثم في الصدقة
التي تحتل السقوط وليست ركن لكنها حسنة بعينها بحيث لا تشبه الحسن بغيره
ثم في الكوة والصدوم والنج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن بغيره
فالصدقة حسنة بعينها كدونها تعطيها للبار بها نفع وتكبر المنعم وعبادة من يحسنها
لانها حسنة واسطة اخلاق المعبود ولذا لا تحسن بغيره لانا نقول هذا الايمان في
الحسن بعينها بل بكونه الايمان بالامر بالايان باسب حسن بعينه بخلاف غيره والكفر
باسبب بعينه وبالجيت والطاغوت حسن بعينه فالمتصف بالحسن هو بالافعال
المقتضية الى ورواها بالامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايان والصدقة الامور بها ومنها ما يحسن بغيره بان يكون المقصود والاسمي

بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالاشرف والجليل واما الزكوة والصوم فكل
 منهما حسن بمعنى انه لا يشبه حسن غيره بخلاف ذلك انه حسن بالغير لا انه لا يشبه
 بحسن ذلك الغير فانه في حكم العدم فصار كل منهما كان حسن لا بواسطة امر فعمل هذا
 الاعتبار من قبل الحسن لمعنى انه في نفسه متماثلان احداهما ان هذه الافعال ليست
 حسنة بالنظر الى النفس بل بواسطة امر يعرف العقل انها المطلوبة بالامر المتضمنة
 بالحسن وتماثلها انه لا يبره بهذه الاسباط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود
 بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسه متماثل
 للكل واما الحسن بواسطة حسن ونفع حاجته الغير والصوم من حيث انهما لا ينفصل
 ومنع لهما على اياح لهما ما كذا من النعم واما الحسن بواسطة حسن فمما النفس
 المتأثرة بالسوء الى حتى اعدى اعداء الا ان زجرها من ارتكاب المنكرات
 واتباع الشهوات والنجس في نفسه قطع لكسنة الى امكنة مخصوصة وزيادة لهما
 بمنزلة السوء لزيادة زيادة البدان والامكنة واما الحسن بواسطة زيادة البت
 التبرك لكرم تكريم اسمع اياه واطافته اليه فينبه تعظيمه واما الثاني فلان الفقير
 واليت وان كانا يستحقان الاحسان والزيادة نظر الى الفقر والشرف لهما
 لا يستحقان هذه العبادات اعني الزكوة والنجس او العبادات من منعه خاصة والاحسان
 ان يقال الفقير كما يستحق الاحسان في جهة مولاه وهو ما يقع لاحججه العباد
 واليت لا يستحق الزيادة والتعظيم لنفسه انه بيت كبر البيت والنفس وان كانت
 بحسب الفطرة محلا لخير والنشر الا انها لم توجبه قبل والى الشهوات اميل حتى كان
 بمنزلة زيادة البت وفقر النفس من درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم
 والنجس ما يقع في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصدقة وقديما
 ان هذه الاسباط لم تقبل لانه لا فضل فيها لقدرة البعد واختياره فمما جعل
 الحسن باعتبارها واعتبر بان الاسباط هي دفع الحاجة وفقر النفس وزيادة
 البيت وسعي باختيار البعد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الاكلنة

الحسن باعتبارها باعتبارها
 انما هي زكوة النفس
 لا حسن ولا فطرته

والاول

فما لا دخل فيه لقدرة البعد واجيب بان دفع الحاجة وفقر النفس وزيادة البيت
 نفس الزكوة والصوم والنجس فكيف يكون وسابعا حسنا واما الاسباط هي دفع الحاجة
 والشهوة وشرف المكان ولا اخبر بعقد فيها وانه نظر الى الاسباط كما يكون
 حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح
 المحقق بان الاسباط هي دفع الحاجة والزيادة الى ضرورة لا خصوصية ولا اخلاص في انها ليست
 نفس الزكوة والصوم والنجس وانه عبارة عن خصال الاسلام ان الاسباط هي دفع الحاجة
 وحاجة الغير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المحقق **والمراد** به هو عليه قد خرج
 بما ذكرنا الجواب من هذا الابرار وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كانا
 لغيرها بدلالة الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا من انهما كانتا حسنة
 لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فاحسنها ما هو حسن بعينه كالصدقة وجعلت
 من قبل الحسن لمعنى في نفسه لا يجر وكونه ما هو ربه كما هو ربي الاشرفي واما المحقق
 فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انما لا يجعل حسنة حسنها كونها ما هو ربه
 بل بسبب كونها على انها حسنة في نفسها وان لم تذكر حسنها لما ان الامر
 المطلق يقتضي حسن الامور لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما هو ربه في الشايع
 فالانسان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن
 لذاته فيحسن الانسان بالزكوة والصوم والنجس كونه اتيانا بالامور به وعند الشكوي
 لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن
 لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنة بعينه او بغيره مع قطع النظر عن كونه اتيانا
 بالامور به كالانسان والصدقة ونوع يكون حسنة كونه اتيانا بالامور به كالزكوة
 وبشرط في حسن هذا النوع ان يكون الانسان به لاجل كونه ما هو ربه حتى لو لم
 كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به بخلافه
 ان يندفع به على قصد امتثال كالزكوة والصدقة لغيره لا بعينه وما ذكرنا
 من قبل قطع النظر عن كونه اتيانا بالامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع

يكون

الاول والاثنان بالامور به ايضا حسن لعينه ثم ان كان بنا بناجب
 المذموم والاعتبار فلان بناجب من هذا في الحصول لانه واحد كالبيان بحسن لانه ذكوة
 انما بالامور به والاول ثبوت قبل الشرح ودون الثاني وعلى هذا لا يتبع اجتماع
 الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المذموم حسن لذاته باعتباره انما بالامور به
 بالامور به ولغيره باعتباره ذكوة من طريق الصلوة فان قبل الامور به في الصلوة والركوة
 وتكونها هاتين هاتين الاشياء اذ العبد عليه ان يجمع بين النعل واحدانه فانه
 الاثنان بالامور به والاثنان هاتين الامور به قلنا قد سبق ان هاتين الامور به معصية
 ومعصية حاصلها المصدر والاول هو الاتباع والثاني هو الهبة الموقوفة فارادوا
 فارادوا بالامور به الى حاصل المصدر كما ذكرنا في المحذور وبالاثنان به
 اتباع واحدانه فان قيل فيكون الحسن بالامور به مع ان الكلام فيه قلنا
 انما مورب في الحقيقة هو الاتباع والاحداث في حسن الامور به فان قيل كل
 من الركوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
 حسنة بطريقه فيكون حسنة بمعنى في ثبوت ولا حاجة اليه ما ذكر من الكلمات قلنا
 كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة هاتين الامور به ان تكون خارجة عنه
 صا دة عليه والامر كذلك اذ ليست جزا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة
قول يقتضي كونه عدلا واحدا لا يتراع لا شعري فيكون العدل عدلا والاول
 والاحسان احسانا قبل الشرح وانما الشرائع في كونه مناطا للملح عابجا والشراب
 اجلا **قول** فالامر بالركوة واتصالها دل على حسنها المعنى في نفسها لا في انفس
 لان ان امر مطلق على العقل فريضة على انها افعال بها لا يقع حاجه الغير وقوة
قول فذلك الغير اما منفصل عبارة عن الاسلام فمضرب منه ما حسن لغيره
 وذلك الغير فانه ثبوت مقصود والاثنان بالذي قبله يقال ان بالامور به الحسن
 لغيره ومضرب منه ما حسن المعنى في غيره كونه اي ذلك الغير ثابتي بنفس الامور به والاول
 بالقيام بنبذ ان لا يتاوى بالاثبات بالامور به بل يقتصر الى الاثنان به على جهة

وهذا

وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد به القيام
 بنبذ ان لا يتاوى بالامور به لا يقتضي التحيز والاشارة الى التبعيد للغير كما هو ظاهر
 لان مثل او لا يلحقه مثلا عرض فكيف يقوم بنبذ وكان معنى العبارة ان يقول
 اما منفصل واما غير منفصل كونه قال واما قيام بهذا الامر به بتبديدها على ان المراد
 بالقيام بنبذ وبالا امور به المنفصل وغير المنفصل **قول** فلا يحتاج الى الرضا في كونه
 وسببا للصلوة الى الشئ لان الصلوة انما تقتضي الى الرضا باعتباره رذاته وهو كونه
 طهارة لا باعتباره روضه وهو كونه عبادة والفتنة الى الشئ هو وصفه لذاته **قول**
 كما هو ظاهر وفيما يخص بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الخ لانه يحسن
 بواسطة الغير الذي هو فضله وحسن الميت فالغير ان امر ان حسان حاصلان
 بنفس الامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة عن الاسلام انما
 صار احسانا بمعنى كونه الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد و
 والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كونه الكافر واسلام الميت عابدا وبني بنفس
 الامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل
 ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى ثابتي بنفس الامور به وعدم ثابتي بنفس
 الا انه اراد بالانفصال التعاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجهاد
 بالغير **قول** ولما كان المقصود بنبذ ان الامور به الحسن لغيره لانه ان مغاير لذلك
 الغير المحذور فان كان مغاير المحجب الى رجع ايضا كالا ليلعة والسبب في ان لا يشبه
 به ليس المعنى في نفسه وان لم يكن مغاير المحجب الى رجع كالجها وواعلاء كلمة الله تقع ما
 فهو شبيه بحسن بمعنى في نفسه غير جبره كونه في الخ رجع عين ذلك الغير الحسن المعنى في نفسه
 فان قلت لم يجعل هذا التسمي قبل الحسن لغيره الشبيه بحسن بمعنى في نفسه ودون
 العكس كالركوة والصوم والحج قلت لانه لا جبره ههنا لا رتباع الواسطة وهو
 وصيرورتها في حكم العدم بخلافه فانه قد يقال لان الواسطة ههنا كونه الكافر
 واسلام الميت وبما يقتضيه العبد وقد عرفت ما فيه **قول** والامر المطلق عبارة عن

قوله بالامور به
 على ما مر من
 قوله العبد
 في قوله
 في قوله

في الاسلام ان الامر المطلق في انقضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول
 الاول لان كمال الامر يتحقق كمال صفة الامر به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى
 ويحتمل الضرب الثاني بربطه بصل المصنوع من القسم الاول على الحسن بمعنى في نفسه والضرب الاول
 على لا يحتمل سقوطه بحال ودون من قوله ويحتمل الضرب الثاني الضرب الثاني الذي قد يصف
 بصل الحسن بمعنى في عبادة كالجهد وما يحتمل السقوط او بسبب الغيرة من الحسن بمعنى في نفسه
 كالصحة والركوة في الجهد والى الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصحة على احتمال سقوط
 التكليف وفي الركوة على كونهما شبيهاً بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو
 ان كون الامر بطريق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا بمعنى في نفسه من غير
 ولا على عدم احتمال سقوط التكليف به ولا اوضح بان ذلك اشارة للحسن بمعنى في نفسه
 الا ان المذكور في باب التكليف ان الامر المطلق يقتضي حسن الامر به في نفسه من غير فرض
 لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في مخرج اصول في الاسلام ان المراد بالضرب الاول
 من القسم الاول هو ما يحسن حقيقة لا ما يلحق به حكماً وسواء شبيهاً بالحسن بمعنى في عبادة كالركوة
 ويحتمل المراد بالضرب الثاني ما يقتضي القسم الاول انما يكون حسنا بمعنى في عبادة ومن هذا
 غير غيره في عبارة في الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو المتقيد بتقديم بمعنى ان الشيء يكون
 حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا به حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر
 يوجب حسنا من جهة كونه انما بما لا يوجب ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا
 ما يقال ان حسن الامر به عند من هو المالك الامر وعند الاشعي من وجوبه **قوله**
 ولا يخاطب العبد بالعبادة بل يخاطب بها بمعنى انما لا يوجبها فاما الجهد عندنا بل الجهد
 بينهما وبين الظاهر فاذا ادى احدهما الى دفع الآخر **قوله** فصل ذكر ان الاسلام ان من الحسن لغيره
 ضربا بالنسبة الى الجاهع وهو يكون حسنا حسن شرط بعد ما كان حسنا بمعنى في نفسه وفي القدرة التي
 بها يمكن البعد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان يوجب اداء العبادة بتوفيق من القدرة وتوفيق
 وجوب السعي على وجوب الجملة فصاحب لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد ما حسنا القدرة
 وتعارفهما ولا يخفى ان في نوع التكليف وان جعله من اسم الحسن لغيره ليس اولى به جعل

رجوع الى

من جعله من اسم الحسن لذاته ولذا اورد الحسن لذلك لما بحث فصل على حدة وذكر
 ان التكليف بالاطلاق انما يتصور عليه غير ما بين الوجهين الاول ان التكليف بالشيء
 استدعاء حصوله واستدعاء حصوله لا يمكن حصوله سلفه فلا يلحق به الحكم بناء
 على الحسن والتبع العبدية الثاني انه ما اخبر الله تعالى بعد من وقوعه في ايات كثيرة كونه
 نوع لا يكلف الله الا ما وسعها وما جعل عليكم الدين من حرج وكل ما اخبر الله
 بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كونه وهو محال فيمكن الجمع في هذا الطريق يمكن
 الاستدلال بالاطلاق على عدم الجواز والافاق لظهوره الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت
 بمرجح الاشعي تكليف الخ لالا انه بسبب اليه لاصحابه احداهما لا يثبت لغيره
 البعد في افعاله بل هي محذورة عنه ابتداء فاما ان القدرة مع الفعل لا يقيد على ما سيجي
 والتكليف قبل الفعل لانه لا يستدعي الفعل مقدم عليه ولا يتصور الا في المستقبل
 فمرحال التكليف غير مستطوع **قوله** وهو غير واقع بالاطلاق اما ان يكون متصفا لذاته كما عدا
 التبع وقب الخلق والواجب متعدي لعدم وقوع التكليف والاستقواء ايضا شاملا
 على ذلك والآيات باطقة به واما ان يكون متصفا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لا يجوز
 وقوعه من المكلف لانها شرط وجوده مانع فاجاب عن ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعي
 والافاق في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع اذا خبر بذلك كبعض تكاليف العصاة
 والكفار فصار حاصل الشرائع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطلق عليه يكون
 التكليف الواقع به تكليف بالاطلاق ام لا فلهذا الجمهور هو التكليف بما يطلق بمعنى ان العبد
 قادراً على القصد اليه باختياره وان لم يخلف الله تعالى الفعل عقب قصده ولا معنى لثبوته
 في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجهد والقدرة وعند الاشعي هو محال
 لاستدلاله الخ لانه انما يتصور علم الله تعالى حصوله او وقوعه الكذب في اجابة ما يمان اليه
 وهو محال وهو مكلف به فالتكليف بالاطلاق واقع واجب بان علمه تعالى بعدم ايجابه
 لا يجوز من الامكان اي عن كونه مقدورا لا يوجب حصوله وخالفه بغيره تعالى
 قدرته بالقصد اليه فانه في الباب ان الله تعالى لا يجده عقب قصده وانما فسر

سلالة الآلات والاسباب قبل الفعل يكون فضلا من اربع دونه **فاما** مكان
القدرة على الاداء بما كان امتداد الوقت كما كان ليلمان على السلام كاف
للقضاء ولم يغير المكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة والمكان قدرة
الشيخ الثاني على الصدم والمفقد على الراجح والسجود والاعمال مع ان هذا
اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متغير في هذه الصور **قوله**
كافي مسئلة الخلف بس السماء وهذا بخلاف بين الغوس لانه قد يمنع المكان
اعادة الزمان الماضي ولو لم يفسد في الحذف عليه محال اذ باعادة الزمان لا يجزى
لا يصير الفعل الذي لم يحدث في الحذف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشئ
بدون ان ينقل **قوله** واما القدرة الحقيقية فداخلة في ان القدرة مع الفعل
او قبله والحققون على انه ان اراد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة
اليها فهي ترجع قبل الفعل ومعد وبعده وان اراد بالقوة المؤثرة المستجبة لجميع
الشروط فهي مع الفعل بالزمان وان كان متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لا شاع تحت المعدل عن عدته التامة اني حجة
ما يتوقف عليه الامر في فصل الحسن والنج فلهذا قال ان القدرة التي شرطتها
على وجودها والعبادات هي سلالة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجبة
لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة
المؤثرة المستجبة لجميع الشروط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمتنع
قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لا شاع تحت ولا تكليف
بالواجب الا انه قد يقدور لعدم التمكن من الرك وبانه لو كان التكليف مشروطا
بما ذكرتم كما نوجب التكليف الاحال المبشرة وبذلك ان لا يعجز بترك الامور
لعدم التكليف بدون المبشرة والتحقق انه قبل المبشرة مكلف بايقاع الفعل في
الزمان المستقبل لا شاع الفعل في هذه الحالة بنا على عدم عدته التامة لا بنا على
كون الفعل مقدورا وحتميا بل بمعنى صحة تعلوق قدرته وارادته بقصد

لا يتبادر

لا يتبادر واما الممتنع فكيف بالابطال بمعنى ان يكون الفعل لا يتحقق بقدرة العبد
وقصدته الى الجاهل وبهذه الممتنع ما يقال ان الفعل بدون عدته التامة ممتنع
ومعها واجب فلا تكليف الا بالتحال لان في الاول تكليفنا بالمشروط عند عدم
الشرط وفي الثاني تكليفنا بتحصيل الحاصل **قوله** او تقول جواب ثالث عن دليل
نفي حاصد منع المقدمة المطلوبة التامة بان لا يجب اداؤه لا يجب قضاءه
والسند وجوب قضاء عدم المسافر والمرضى مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يتصور
يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل نفي وان يكون ابتداء كلام بمعنى ان القضاء لا يجب
لبقاء الواجب بالسبب الباقى وبهذه مشروط بقاء القدرة فكيف لان المتصور
الحقيقة هذه القدرة وتبادر ما هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فتستغنى
عن بقاءها بل كفى مجرد مكانها وتوفرها واداءها كان الوجوب باقيا بدون تبادر
هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرط القضاء بل الاداء فقط وهو
المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الواسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما مر في من ان التكليف القضاء واما بقاء التكليف لا ينص عليه في قوله يستدل
على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخرى من العرق قضاء جميع المزروعات
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك لبطء اثره في الحذف كما في الجوز
الاخر من الوقت او اخلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لبطء اثره في الموضع
في الاخرة كما لم يتبق عليه الواجبات في حق تبادر الماتم والمواخذه مع ان ذلك
يتركب من سقط مع الفعل قطعا ومن صحتها قبل لا فرق بين الاول والقضاء
في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور
الفعل بدونها وان كان مطلوبا بالامر آخو كفى توفيق القدرة في النفس الاخرى
يبقى الواجبات بتوفيق امتداد الوقت لبطء اثره في المواخذه وكذا الصلوة بعد
نوات القدرة تبقى في الزمة لتوفيق حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة
ليس على انها من القدرة فكيف لا يشترط بقاءها لبقاء وجوب الحج في الظاهر

في قوله لا يملك المال
 في قوله لا يملك المال
 في قوله لا يملك المال
 في قوله لا يملك المال

انها من نفس الالات التي هي وسائط حصول المطبوع منها من القدرة المكنة
 ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي ادواها اشق على النفس عند العاقبة
 وذلك كالتما في الزكاة فان الاداء يمكن بدون الالة بصيرة البصر حيث لا ينقص
 اصل المال وانما يثبت بعض النما في القدرة المكنة لما كانت شرطاً للممكن في الغسل
 واحداً كانت شرطاً لمحض ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب
 او البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً لبقاء كالتسليم في النكاح
 شرطاً للانعقاد وكون البقاء بخلاف المسرة فانها شرطاً في معنى العلة غيرت صفة
 الواجب من العسر الى اليسر اذ ان يجب بجزء القدرة المكنة لكن بصفة العسر
 فان في القدرة المسيرة واجبة بصفة اليسر في شرط واداءها نظر الى معنى
 العلية لان هذه العلة لا يمكن بقاءها كما لا يتصور اليسر بدون القدرة
 المسيرة والواجب لا يبقى بدون الصفة اليسرية لانه لم يشترط الاتكالية الصفة فلهذا
 اشترطت بقاء القدرة المسيرة دون المكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الام
 بالعكس اذ الدخل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب
 يعني بعد ما تمكن من اداء الزكاة بعد التحول ولم يورد حتى يملك المال لم يبق الواجب
 لعدم بقاء القدرة المسيرة خلافاً لما في رواية اخرى بان يملك المال كما لم
 التحول فلا ضمان بالانفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان يتفق المال
 في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة المسيرة فينبغي ان لا يجب في جوابه
 ان اشترط بقاء القدرة المسيرة انما كان نظر المكنة وقد خرج بالتعدي عن
 استحسان النظر فلم يسقط الواجب عنه او نقول يجعل القدرة المسيرة باقية
 تقديره جزاء على التعدي واداء ما قصده من استقاط المكنة الواجب عن نفسه ونظراً
 للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان الممكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك
 النصاب بل يكفي ملك قدره الذي يمكن ان يكون وجود النصاب من شرط المكنة
 وراجعة الى القدرة المكنة على انهم فسروا القدرة المكنة بسلطنة الاسباب والآلات

لا

والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب
 من القدرة المكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الالهيته بان يكون غنياً
 يتمكن من الانفاق والاس من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر
 لان اتقاء المكنة من المائتين واتباء الدورهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا
 مع قوله ونسبة ربع العشر الى كل المتأدير سواء بل ربما يكون اتقاء الدورهم من الاربعين
 اليسر من اتقاء المكنة من المائتين واذا كان النصاب شرطاً للوجوب لا شرطاً
 اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الواجب فيجب ان يكون النصاب عند حصول البعض
 لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا
 الزكاة بملكك جميع النصاب قلنا انما سقطت الزكاة القدرة المسيرة التي هي من
 النما والافوات الشرط الذي هو النصاب وهذا لا يسقط بملكك بعض النصاب
 مع ان الكل ينبغي بقاءه البعض وبهذا يدفع ما قيل ان تنوع قوله فلا يجب
 الزكاة في ملكك النصاب على قوله لا يشترط بقاء القدرة المسيرة لبقاء الواجب
 بشعره ان النصاب من القدرة المسيرة والافلا وجه للتوابع **قوله** لا صدقة
 الا على ظهر غني اي الا صادرة عن غني والظاهر مع كفاية ظهر الغني وظهور الغيب
 او بكونه غنياً عن القوة او المال الغني بغيره الظاهر الذي عليه اعتماد واليه استناد
 وقد يستدل على شرط الغني العلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه الغني
 الوجوب لا الغني الوجود او كثر ما يوجد الصدقة عن الفقير تارة بالمعقول وهو
 ان الزكاة انما للفقير ولا يصير المراد اتصال الانفاق الا بالغني كما لا يصير المراد للملك
 الا بالملك وعليه اعراض ظاهر وهو ان المعسر في الزكاة ليس هو الانفاق
 الشرعي بل الانفاق عن السؤال بوقع حاجته الفقير وهذا لا يتوقف على الغني
 الشرعي فذا اجمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلاً على توقف اهلية
 انفاق الفقير على الغني وقد يجاب عن الاعراض بان المراد ان الانفاق بصفة
 الحسن يتوقف على الغني الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم البصر على ثواب

النفوس والجوع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الغنى، المأمور به من الغنى الزهري.
 يشاء يودي اليه الجوع الموصوم في الامم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا
 الحديث وبين قوله ام افضل الصدقة اخذ المتأمل قلت ان جعلت هذه الطريقة
 نية لا وجوب نظرا اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون
 صدقة الفقير على سبيل النسخ اكثر نفعاً منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال
 احمرها وان جعلت نية لتفضيله وهو الظاهر الملائم لقوله ثم خير الصدقة ما يكون
 عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصير
 على شدة الفقر ويخرج لذي الحاجة على ما هو الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي
 اخضع بتأييد الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصير على شدة الفقر ويخرج لذي الحاجة
 على ما هو الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اخضع بتأييد ونوصي الذي
 في البصر على شدة الحاجة وانما مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال
 المراد بالغنى غنى القلب حتى يصير على فقره ويستثبت عن التكلف ان كان فقيراً
 ولا يمتنع ثقل قلبه بالتصدق بما يوجب له الباطل بالحق والاستكثار
 ان كان غنياً وعلى هذا لا يمتنع التمسك المذكور **قوله** ولا حرج الى الغنى لانه بكثرة
 المال وذلك يتفاوت بتفاوت الأشخاص والازمان والاحوال فتقدره الشايع
 بالنصاب نص الغنى في النصاب والفقير في النصاب له وهو علم من الفقير المتقابل
 للمساكين بمعنى من له او شئ **قوله** لدلالة التخيير على ان التخيير الكمال هو التخيير في الصورة
 والمعنى بان يكون بين امر متمايزة بعضها اسهل من البعض كفضائل الكفاية
 وليس التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامر متمايزة في المالبية كما في صدقة
 النظر من نصف صاع من براء صاع من شعير او ثمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد
 من الاداء البتة **قوله** لان اذا كان المراد بعدم وجده ان المال هو الجوع في العمر
 يبطل اداء الصوم لان هذا الجوع لا يتحقق الا في آخر العمر وبعد لا يتصور اداء الصوم
 فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجودان بهذا المعنى فعلم ان المراد به الجوع في الحال

مع احتمال

مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** ههنا ان تحقق القدرة ارادها
 تلك الرتبة او غنىها لا القدرة الحقيقية المستجبة لجميع شرائط التاخير لانه لا يكون بغير
 الاعتناء فلا معنى لرد الرضا وسقوط الاعتناء **قوله** لان المال ههنا غير عين
 بهذا يخرج الجواب عن انكسار الكثرة وان الواجب على الكفاية يعود بعد هلاك المال
 باصالة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة **قوله** واعلم اعترض
 على قولهم شبه طيناً والقدرة ليست ببناء والواجب لئلا ينتقب اليسر عسراً او لا يأت
 يؤذي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخرجوا الزكاة حسب سنة ثم ملك المال
 ونائباً بالمال ثم انه يلزم من عدم اشتراط بناء القدرة انقلاب اليسر عسراً
 بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو البناء متلادون الآخر وهو البناء فان حصل
 القدرة اليسرة يسر وتباعد ما يسر آخر والجواب عن الاول ان الزكاة في صورة
 هلاك المال ولا تخذوف في ذلك لانه ما فوت بهذا الجس على احد ملكا ولا يدا
 على المال حقه ملكا ويؤا واما حق الفقير في ان يعين محله للصرف فيه ولصاحب
 المال الاختيار في اختيار محل الاداء فعلم حسب هذا الحق المؤيد من محل آخر
 فلا يضمن الا يري ان منع المشتري الدار عن الشفع حتى صار يجر او منع المولى
 العبد المدين من البيع او العبد الجاني عن اولياء الجانية من غير الاختيار والارش
 حتى يملك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب
 بطريق ايجاب القيس الكثرة يسراً او سهلاً فلو اوجبهناه على تقدير الهلاك وجب
 بطريق الفخامة والتضييق فييسر عسراً وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسراً فانه مح
 غنلاً ولا يصير اليسر عسراً او بالعكس فليست على ان اليسر على عسر **قوله** فصل
 في تقسيم المأمور به باعتبار ما هو غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم
 الى الاداء والتضييق والتحسين لغية او لغيرة فانه كان باعتبار حاله المأمور به في
 نفسه فلهذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه
 على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وادراؤه عقيب التقسيم الذي

وروي الوجه الاول في هذا الفصل اصل الحكم الشرعي يتبين منه عامة ما
 القواعد الكلية في الجزئية في الفقه لا يستلزم على مباحث الوقت وغير الوقت وما
 وما يتعلق لكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله**
 مطلق وموقت المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدد ويجوز ان يكون الاتيان
 في غير ذلك الوقت او اذ لم يتصل كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا
 اصلا كالصوم في غير النهار وبالطلاق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
 لا محالة **قوله** اما المطلق فغير التراضي اختلفوا في وجوب الامر فذهب كثير الى ان حقه
 الفور والاحتياط لا يدل على الفور ولا على التراضي بل كل منهما بالتوبة وهو لا
 يعنون بالفور امتثال الامر به عقيب ورود الامر وبالتراضي الاتيان به متأخرا
 عن ذلك الوقت والصحيح من فذهب العلماء الى الحقيقة انه للتراضي الا ان مرادهم
 بالتراضي عدم التقيد بالمال والحق اصل على ان المراد بالتراضي عدم التقيد بالمال
 لا التقيد بالاستتال فالراضي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لا يستدل
 على كون مطلق الامر بالتراضي بان الامر جاء بالفور وجب التراضي فلا يثبت الفورية **قوله**
 فعند الاطلاق وعدم التوبة ثبت التراضي لفور عدم توبة الفور لا بدالة الامر
 كان لغرض ان يقول جاء بالفور والتراضي فلا يثبت التراضي الا بتوبة فعند عدمها يثبت
 الفور فذهبوا بان الفور امر زائد يوجب فيحتاج الى التوبة بخلاف التراضي فانه عدم اصلي
 فصار ما ذكره موافقا لما هو عليه من ان مطلق الامر ليس على الفور وعلى التراضي بالحق
 المشهور ولا دلالة في الامر على احد مما هو عليه من التوبة **قوله** او لا يكون كقضاء
 رمضان جعله الصيام الكفارة والنذور لمصلحة وقضاء رمضان من الوقت
 بما يجب ان الصوم لا يكون الا بالنهار والظاهر ان من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب
 الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قبله ثم القضاء واجب
 بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النذر الذي
 يصام فيه سببا لوجوب **قوله** وقسم آخر من كل من القسمين ان يقال الوقت اما ان

قوله في الاصل ان الصوم لا يكون الا بالنهار
 ومما لا يخفى ان وقت كل وقت
 ليس سببا في وجوب
 ان القضاء واجب

ان القسمين هما القسمان
 القسم الاول هو الذي
 ان القسم الثاني هو الذي
 ان القسم الثالث هو الذي

اما ان يتبين وقت اوله والثاني اما ان يعلم قضاء كالصلوة واما ان يعلم
 مساقته ومع اما ان يكون سببا لصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان يعلم
 فضله ولما ساقه كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا
 للاداء او لا هذا اولها ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة
 المؤدى من الصلوة مع التوبة الى الصلوة من الاركان المخصوصة في الوقت والاداء
 اخراجها من عدم الوجود والوجوب لزوم وتوعدا في ذلك الوقت لشرف
 فيه وقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به وينضى عليه وهو ظاهر
 ونسب لاداءه لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤخر في جوده
 وليس شرط للمؤدى لان الخلق باختلاف الوقت هو الاداء والقضاء لنفس
 التوبة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكره
 قلت لمسلم فلان ان لازم بينه وبين غيره في ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
 الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتناز الصلوة بظرفية الوقت سبب
 لوجوب المؤدى الى ان لازم تلك التوبة مرتب عليه حتى كان المؤخر فيه بالظرفية
 تمييزا من انه يقع على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك التراضي
 مع ان النعم متروكة في الاوقات والعبادة متروكة في كل مقام الحال والمقدور
 على ان السبب نعم استوعب واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم استوعب واستدل
 على سببية الوقت بسنة اوجه كل منها امارا فينبغي الظن لا القطع ليقام العمل
 الا ان الجرح فينبغي القطع لان رجحان المظنون يتراد بكثرة الامارات الى ان يبلغ
 حد القطع كشيء عارضه من وجوهها وفيه منافاة لا يخفى **قوله**
 وتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يقع في وقت الكمال وكبره في اوقات
 مخصوصة وينبغي في غير ذلك والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب
 وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدم في كونه امارا للشيء
 نعم برؤية ان المتغير هو المؤدى او الاداء والملاهي سببية لنفس الوجوب

قوله ويجوز الوجوب بتجديد الوقت هذا ايضا ينبغي ان يكون لان الشئ مع الشئ اماره كون المدارعة للاداء **قوله** فان التيقن على الشرط صحيح ونفع ما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببه بخلاف ان يكون شرطه له وتقدم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بان منع مستند بالصحة بتقديم الركوة على الطل الذي هو شرط الوجوب الاداء وفي نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرط ضروري لانه متوقف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الركوة للطل ليس شرط الوجوب او للاداء بل الوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا بسببه لتعلق الوجوب على ما هو المذهب والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرط اظهر من بطلان تقديمه على السبب بخلاف ان ينبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اماره على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاداء السابقة ترجح جانب السببية كالشك في الصلح دليل على احد مدلوليه بموتة القولية **قوله** ثم هو سبب لتقسيم الوجوب ليريد ان ههنا وجوب اداء وكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سبب حقيقي هو الايجاب والتقديم وسبب الظاهر هو الوقت ووجوب الاداء سبب حقيقي لتعلق الطلب بالنقل وسبب الظاهر المنطوق الدال على ذلك وجود الاداء سبب حقيقي فلو ان شرطه واراوته وسبب الظاهر استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجبة لجميع شرائط التأثير فلا يكون الامنع النفل بالزمان وهذا منع قول غير الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبر من الله تعالى بالاجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للنفل اذ لو كانت قبله لكانت امانع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع النفل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على النفل لان ما قبله

هو وجوب الاداء

نفس الاداء

نفس الوجوب وهو جبر وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما النفل الاداء فيعتمد القدرة فلهذا كانت الاستطاعة مع النفل الزمان بين الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في نفسه يرجع الى كون النفل حيث يستحي تاركه الذم في العاجل والاجل فمن عرفنا ذهب جمهورنا الى انه لا يمنع له الا لزوم الاتيان بالنفل وانه لا يمنع له للوجوب بدون وجوب الاداء يعني الاتيان بالنفل الا مع من الاداء والقضاء والماعادة فاما واحتق السبب وهو الحل من غير ما منع تحقق وجوب الاداء فيمنع بان تاركه وجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من تحقيقه او انقضى او خول ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ انقضت ذمة فذهب جمهورنا الى ان النفل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعبر فيه وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص ففعل هذا يكون فعل النيام والحياض فوجها قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حيث لا يكون فعل النيام والحياض فوجها قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم مع انقضاء السبب وصلاحيته للتحقق وتحقق اللزوم لولا المانع وبسببه وجوب الاداء وليس بهذا الملافة غير عبارة واما الحقيقة فتذهب بعضهم الى ان لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ الحنفى ابا المعين بالغ في زوجه وانكاره وادعى ان الشيخ له غشية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوة منها راحة والامساك نفل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كان متقاربين كان الصيام فاعلا ففعل الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كل لا كل كان كان فاعلا ففعلين احدهما ذلك النفل والاخر ادائه وهذه مكارمة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء البدنية منى على ذهب الهذيل المختلف من شاطين القدرة وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة

عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معاني وراءها تأريها في باب
 يجب تلك المعاني ويستعمل الذمة بها وبالتركيب وجود الحركات والسكنات التي
 يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون الحركات والسكنات في العباد او لها فيحصل
 ثم قال ان الشارع اوجب على من معنى عبادة الوقت وهو ما يمشي به بعد زوال النوم
 ما كان يوجب في الوقت لولا الذمة بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب
 الصبي والكفر وهو ينص على ما يحكم ما يريد ووجب الصوم على الرضخ والمسا
 معتقاً باختباره الوقت تحقيقاً ومركبة فان اختار الاداء في الشهر كان
 الصوم واجبا فيه وان اقرأه الى الصبي والاقامة كان واجبا بعد اختلاف
 الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب
 على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال مائة
 واما الذاهبون الى الكوفة فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من جاوز التحقيق فيجب
 صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل
 الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود
 الخارجي ولا شك في تغيرها لولا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي
 بالعدم بل يمتنع على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم حال متصور في الذمة
 ووجوب الاداء اخرج من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لم يكن في وسعه
 ذلك اتم مال آخر من حيث مقامه في من صحة الاداء فخرج من العدم
 وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الذين تعضى بائنا لها
 لا باعيا لها فظهر الفرق بين الفعل واداء هذا الكلام والظاهر ان اشتغال
 الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور بغير عبارة اذ لا يبعد ان يراد
 تصور من عبادة الوجوب هو ان يكون غائلا كالنايم والصبي ولا التصور
 في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم والصبي بصلاة او مال يوجد
 في ذهنه زير مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالاجراء من العدم الى الوجود

فاج والمراد لزوم الاجراء ووجوب المصنف الى ان نفس الوجوب هو
 اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم ترويج الذمة على اشتغال
 به وتخييفه ان للفعل معنى مصدر يا هو الاتباع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة
 المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم اتباعها هو اجراء
 من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم الحال ونشوة في الذمة
 وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائها لوجوب في كل منهما به
 صفة لشيء آخر فلهذا وجه اقترانها في المعنى ثم انما ينفردان في الوجود اما في البدن
 فكما في صلاة النائم والناس وصوم المسافر والرضي فان وقوع الحالة المخصوصة التي
 هي الصلاة او الصوم لازم لنظر الى وجود السبب واهلية الحيل والاعمال
 من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيل بالمانع واما في المال فكما في
 الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير ثار له بالتعيب فانما يجب في الذمة
 ضرورة امتناع البيع بل انفس ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة بهذا حاصل
 كلامه ووجه نظر لانه ان اراد يذم وجوب الحالة المخصوصة عقاب السبب لزوم
 وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمرضى مثلاً فلزوم وقوع الفعل لا اختيار
 من الشخص بدون لزوم اتباعه اياه ليس يعقوب بل لزوم الوقوع منه في تلك
 الحالة ليس بمنزوع وبعدها كما لزوم الوقوع فيم الامتناع وان اراد وجود تلك
 الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه الجمهور ان مقتضى من ان القضاء قد يكون
 بدون سببه الوجوب على ذلك الشخص واما يتوقف على وجوب في الجملة
 بان يلزم وقوع الفعل من شخص بائنا اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب
 الاداء وكان بينهما فرقاً بتعسير التعبير فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر
 ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو اذكره والشعري يلزمه قبل المطالبة ان يروي
 الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الاتباع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب
 هو لزوم اتباع الفعل واداء الحال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء

الصلوة اي اذا انتم من الوقت فصلوا بالاباء فان المراد بالسبب الذي
 لا المراد بالوقت من حصول الشيء حتى يمنع صلاحه الوقت لسببته حتى لو كان
 السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب
 الاداء لزوم اتباعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب اتباعا
 او غير اتباع حتى لو كان اتباعا فتش الوجوب هو لزوم الاتباع ووجوب
 الاداء هو لزوم اتباع الاتباع وفي هذا وقع لما يقال ان الواجب بان يكون
 الفعل بمعنى الاتباع فيكون لزوم الاتباع لنفس الوجوب لا وجوب الاداء
 ثم اذا كان الوقت لاحشاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
 والظرف هو مطلق الوقت حتى يتبع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت
 او وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بسببه الفرض والاداء
 ولا يعصى بان تأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان افرض
 الفرض عن وقت على ما سبانه والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم
 تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقت وكلها باطل
 بالضرورة اما لزوم احد الاخرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت
 فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها
 على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجوب جميع
 اجزائه والحاصل ان بين طرفي كل الوقت وسببته منافاة ضرورة
 ان النظرية تقتضي الاصلية والسببية التقدم وتحدثت الاول فاستثنى
 الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والامام
 على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل لا يخفى
 ولما احو الوقت على التعيين والامام صحيح الاداء في اول الوقت لا يحتاج التقدم
 على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا وجوب الاداء قلنا لا خلاف
 في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب وانما يتعين الاول ولا الثاني

بما لا يخلو من كماله
في كل وقت من اوقات
الصلوة في كل وقت
من اوقات الصلوة

فجزء الذي يتصل به الاداء في الشرع فله لان الاصل في السبب هو الوجود
والا اتصال السبب فلا حرج للعدد ولعن الترتيب التام الى البعيد المتصل فان
السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم الا ان الوجود
منضم الى الوجود واعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم الملاحم والانتقال السببي الى الجزء
الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
مع جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تحليلا من التمسك
الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء
القيام المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تفرقت عليه السببية
من غير اتصال والافلاس سببية حتى تنتقل عنه وايضا ما كان فلما اشغال قلنا لان
استقاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنقح عن تفرق السببية
وهذا لا ينافي بالاتصال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال
لكن تفرق السببية موقوف على اتصال الاداء به وهذا يدفع ما يقال لو توفقت السببية
على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال
يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشترع لعدم تحقق سببه ونسأله بين ردها
اي صلوة العصر التي غابت الشمس اي قبل فرائض منها على صريح في الاسلام
مع انه يقع التحقق اعراض الف راذل حصل الفرائض مع الغروب لم يكن فاما
قلنا لما كان الوقت كله فالبس في موضعها اول ما يقع في السببية الاول
لكن في وعبرة في الاسلام ان الشرع وان جعل الوقت متصلا ولكن جعل
وهو شغل كل الوقت بالاداء ~~في بعض اوقات~~ في بعض اوقات لا حرج منه مع الاتصال
على الصلوة في جميع الوقت ~~في بعض اوقات~~ في بعض اوقات لا حرج منه مع الاتصال

ان قيل السبب لا يتم من غير
بعض اجزاء بل من اجزاء
فصل ان كل جزء سبب

واعلم ان الفساد الذي يعرضه ان ليس في وسع العبد ان يقع فرائض الصلوة مع تمام الوقت متعذرا بل لا يحصل
عليه ما وجبه بسبب كماله التيقن بشغل كل الوقت بالاداء لا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت
في الفجر او ناقص كما في العصر ~~في بعض اوقات~~ في بعض اوقات لا حرج منه مع الاتصال
وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنفين صرحوا
باعتراض الفساد بالغروب على ما اتم في وقت الاحرام

واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر
وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فائدة فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان
ولا كان في تقدير ذلك من منع خفاء وتوهم بعضهم ان المراءى بان يكون وقوع
بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم لاجاب الابان يقال في الفرائض
هذا الف او الف نقصان لم يبق الصلوة بخروج الوقت لان طريان الف
على ان قص لا ينفذ وهو لا يتم لاجاب عن اشكال الجوابان
يخرج الى ما هو وقت الصلوة في جملة مختلف الفجر او بان في الطلوع وهو لا
في الكراهة وفي الغروب فخرج عنها واجاب المصنف في نظر لان شغل
كل وقت على وجه لا يقرض الف والطلوع على الكمال متعذر على ما مر فبعد الاثنان
بالعزيمة ان شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعراض الف وبالضرورة ذهب
بعض المتأخرين الى ان ليس في سببية جزء الاتصال بالاداء ان السبب هو الجزء الذي
قبل الشرع من فناءه انه اذا شرع في كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
يلقبه ويحل الاداء وعلى هذا لا يلزم اصل السؤال في العصر لانه لا يكون الذي يطرأ عليه
الف والمغرب وجب بسبب ناقص ولو لم يؤخر السبب كل الوقت
في حق القضاء او في حق الاداء السبب هو الجزء المرتب واحد او احدى الاولين
السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأن
المكلف بالركعت فوجب القضاء بصنفة الكمال حتى لا يجزئ قضاء العصر
انما يبحث في موضع من في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص
بنقصان البعض فينبغي ان يجزئ ذلك قلنا لا صار في الزمة ثبت بصنفة
الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار زمانه بل باعتبار كون الجاوة فيه شيئا
بالكثرة واذا مضى خالي عن الفعل التخلية وبقيت سببية فكان الوجوب
ناتجا بسبب كمال ولهذا يجب القضاء كما علم من صارا على ان آخر العصر
كما ذكره الامام الشافعي رحمه الله في وجوب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب
النقص كما علم من المالك رحمه الله في الاقل النيات ثم وجوب الاداء في
آخر الوقت وهو اذا تيقن عبه الواجب بحيث لا ينقض عنه جزء من الوقت

الذهب هو انه لو شرع
في الوقت في الطلوع او
العصر والمغرب او
الفشاء او ام بعد خروج
الوقت كان ذلك اداء
لا قضاء وظاهر ان
شغل كل الوقت بالاداء
به في هذا الفاء متعذر
في المصنفين في الفجر
اشكال مح

على الاقل في السبب

انما يتم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالحق في اول الوقت لا يكون ايتانا
 بالاداء الواجب وبالامور به لاننا نقول بعد الشروع بحج الاداء ويوجه الخطاب على
 ومن حكم هذا التسميه وهو ما يكون الوقت فاصلا على الواجب وبسبب الواجب
 الموسع ان لا يتعين بعض الاوقات بتعيين العبد فبان بقولنا ان وقتنا هذا الحرة
 لسببته ولا قصد بان يتوهم ذلك وهذا يعلم بطريق الاول في ذلك لان الآ
 والشروط من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الاتقان فلهذا
 اختياره في فعله في وقت ليس ذلك بتعيينه بحوزة لا يستغنى الا بالاول
 الاختيار في تعيينه فلهذا بان يؤدى الصلوة في اي حوزة يريد فيعين بذلك
 الفعل ذلك الحرة وقتا لفعله كما في حصول الكفارة فان الواجب احدا الامور
 من الاعناق والكسوة والاطعام لا يتعين شي منها بتعيين المكلف قضاء
 ولا نصبا بخياره ما شاء فيفقد نصيبه الواجب بالنسبة اليه وهذا انارة
 الى ما هو الحق من ان الواجب في الموسع هو الاداء في حوزة من الوقت وتعين منه
 وفي الخبر هو احد الامر وتعين بعده لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
 وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول فكل يسقط القضاء وفي الخبر ان الواجب
 به الجميع ويسقط بفعل واحد الواجب بالنسبة الى كل احد شي آخر وهو ما يفقد
 او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر لانه اي الصوم قد يكون
 اي يترادف بزيادة وينقص بانتقاصه وعرف اي علم مقدار الصوم
 كما يعلم مقدار الاوزان بالمعيار واما التعيين بمعنى ذكره في تعريف الصوم
 على ما ذهب اليه الصنف فلا دخل له في المعيارية لا بتكلف وشي من الكلام
 لتعيين اي الاخبار من الوصول مشروعة الصلة للخبر عند صلاحها لذلك
 بخلاف قول الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهار ان من صحتها شرطية فيكون
 على السبب اول ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل
 في الاضافة الاختصاص الماكس وهو ان يكون ثابتا لان معنى النبوت بالسبب

سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وهو الفعل لا يصح ان يكون
 ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقم الواجب الذي هو وجوده في بعض
 الى الوجود والحيث مقامه وصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت ولما
 للاداء او لعدم الثالث وليس هو للخطاب بدليل صحة الصوم في كل وقت
 في الشهر مع عدم الخطاب في حقها فتعين الوقت ثم الحرة عند الاكثرين ان
 الاول من كل يوم سبب صومه لان الصوم كل يوم عبادة على حدة منفردة
 بالارتفاق عند طريق ان النافض كالصلوة في اوقاتها متعلق بكل سبب
 ولان البليل ينال الصوم فلا يصح سببا لوجوبه وذهب الامام الشافعي
 به في الاول رجع الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
 من النص والاضافة فان الشهر اسم للجمع الا ان السبب هو الحرة الاول
 منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه وهذا يجب على من كان اهلاني اول ليلة
 من الشهر ثم حين قبل الاصباح وافاق بعد من الشهر حتى يفرغ القضاء ولهذا
 يجوز فيه اداء النوى في الليلة الاولى مع عدم حوزة النية قبل سبب الواجب
 كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببه الليل لا يقتضي حوزة الاداء فيه كمن اسلم
 في آخر الوقت وايضا قوله صومه الرتبة يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الوقت
 اجماعا بل هو ما ينبت بهما وهو شهره والشهر لا حرة للتغير بالزمن عن الحرة
 الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انما امارات
 تفيد بجبرها رجحان سببته شهود الشهر مطلق ولان وجوب الاداء
 عطف على مضمون الكلام السابق كما قال اوانوي واجبا آخر فيمنع منه لانه لا يقتضي
 ولان وجوب الاداء مسقطا عنه فصار رمضان في حقه اي حق الكسوف من اداء
 وتسليم ما عليه بمسئلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الواجب ليس
 بمسئلة شعبان لتحقق سبب الواجب فيه دون شعبان وصاروا ايتان في
 ابن سمانه انه يقع عن النوى وهو الراجح وروي الحسن انه يقع عن النفس هذا اذ انوي الفعل

الخطاب

واذا اطلق الشبهة قبل يتبع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعه في نية النفل عن
النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يتبع عن الفرض على جميع الروايات لانه لا يفتى
عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق الشبهة عنه الى صوم الوقت
كالقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير
بنية شعبان اذا تحقق منه الاعراض من الغزاة وذلك بنية صريح النفل او بآ
آخ وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في الرخص الذي لا يطبق الصوم
ويتعلق الرخصة بحقيقة البع او ما الذي يخاف منه ازواله والمرضى فهو كالسائر
في خلافه على ما يشعر به كلام الامام خمس الآية الشريفة في السوطين ان قول
الكرخي بعدم الوفاء بين المسافر والمرضى سواء واما قول بالمرضى الذي يطبق الصوم
ويخاف منه ازواله والمرضى وقال في عطف على قوله يتبع عبد الله يوسف
وهذا ابتداء تزويج آخوه على تعيين الوقت في الصوم وتحمل الخلاف ما اذا مسك الصحيح
المقيم في شهر رمضان ولم يحضره النية فعند زعمه يكون صوما واقعا عن الفرض لان
الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار زمانه بمعنى انه يجب ايجاده
لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يتبع من المأمور به
كروا لبيعة والغضب وهذا استباح حياط الحيط له زمانا كان فعلة واقعا من جهة
ما اتفق عليه سواء قصد به التمتع او اذا ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص
لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الغيب لا منافع الاجير
وكما اذا وجب كل النصاب من الفقير بنية الزكاة فانه يخرج عن العادة فان قيل
اتيا ما في رخصه الى النية بنية الزكاة لا يصح عند زعمك فليكن بالنية قلنا المراد بالنية
معرفة او النية المذكورة او الكلام الذي في الجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز
ان يكون استخفا فانما يقع العبد واسا كانه عليه لانه يكون جبر العدم اختيار
العبد في صومه فلا يصح عبادة وقربة لانه النفل الذي يقصد به العبد التوب
انما يقع ويصرف عن العبادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين

الشرع

الشرع اسك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين
اسك الذي يكون قرينة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والاسك بوضوح
القرينة لا يتحقق بدون النية او القرينة بدون النية فان قيل فاذ كانت المنافع
على ملك العبد فيستحق عليه فلم يجوز صوم رمضان الصوم آخر قلنا لعدم مشروعية
صوم آخر في ذلك الوقت كافي الدليل مع القطع بانه لا استخفا فيه اصلا
فقطر بما ذكرنا ان الاعراض بالاسك اختيارية لا جبرية انما يتأثر من عدم
تحقق معنى الكلام واما نية النصاب فانما صار تركه من جهة انها
عبادة تصح ان يكون مجازعا عن الصدقة بناء على ان المتيقن بها وجه الصحيح لانه
لا عوض عن النية وذكر الامام خمس الآية الشريفة رخص استيعان ان معنى النية
حصل ما جبريا رخص ومعنى القرينة بجهة التحمل لحصول الثواب بغير الية من الفقير
ولذلك لا يملك الرجوع وقال ان في رخص استيعان ما كان منافع العبد في ملكه
من غير ان يصير خفة منه تقع على العبد لم تعيين نية الفرض ليلابا لغيره في صفة العبادة
بان يكون اسك على قصد القرينة للعبادة المفروضة في العبادات وتعيين ذلك
ان وصف العبادة ايضا عبادة ولما اختلفت ثوابا تكمل لا بد لصيرورة النفل
قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرينة فرضا او نظما من اجزاء من اجزاء
وتعيين التحمل انما يمكن للتمييز لا لتمييز الجبر وانبات النية واما ما دعى فرض الجبر بدون
التعيين فاما ثبت على خلاف التماس فعلى هذا لا يتاوى فرض الصوم بنية التمتع
او اوجب آخوه ومطلق الشبهة ولو في الصحيح المقيم والطلاب انما هو بغير التعيين
الا انما لا يتم انه لا يحصل التعيين باطلاق الشبهة فان الاطلاق في المعين
تعيين كما اذا كان زيدا في الدار وحده وقت يات ان تعيين هو للاختصاص
وطلب الاقبال فكذا هو هنا لما لم يشترع في الوقت الا الصوم الفرض وتوابعه مطلق
الصوم تعيين هو للايجاب وطلب الاقبال فكذا هو هنا لما لم يشترع في الوقت الا الصوم
الصوم الفرض وتوابعه مطلق الوقت الصوم هو للايجاب وطلب الحصول فان قيل

سئل ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحسن بالظن بالوصف بان ينوي
النقل او راجباً آخر كما لا يقال زيد باسمه عند نقله لانه لا يوصف بالوقت قبل
لاصل دون الوصف ليس من ضرورة اطلاق الوصف بطلاق الاصل بل يحسن
ان يصر بطلاقه من الوصف وبقي اطلاق اصل الوقت فان قلت الوصف معناه لازم
ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد معناه سوى النقل فبطلان
تخصيص بطلاق الاصل ضرورة انتفاء الم لازم بانتفاء الم لازم بالاصل والوصف
وان تغاير بحسب الم لازم فمما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلاق الآخر
قلت الم لازم احد الارصاف لاعتبار النية بطلاق وصف معين لا يوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالنحو معناه انما ارصاف
راجعاً الى اعتبار الشارع فانه ان كان بطلاق الوصف معناه انتفاء وصف التعلية
عن الصوم لا يمنع انه يتحقق بغيره فكون ذلك نصاً للصوم فان قلت نية
النقل اعراض عن النية لما بينها من المنافات فيصير تركه ترك النية قلت لا اعراض
انما ثبت في ضمن نية النقل وتدل على ما في ضمنها وتوجب عن اصل استدلال
بأنه لا مانع ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من استيعان النية فان الوضوء
اسم لا الرضا استيعان اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه
اسم لا يحصل على سبيل الاختصاص مع نية وذلك بالنية بان يقصد بعبادة توجبه فعله
الى استيعان وجهه فاما وجد الاساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه
بقصد التوضئة لا يكون بقصد العبد بل بوجوب الزام من استيعان نية النقل او وجبا
آخر لا تسقط التوضئة الثابتة في نفس الامر ولا انظر لظنه ان الم لازم ليس لازم
كالملوك الثانية تصنف بالاضافة رآه ظن الناس انه ليس باجتماع بناء على ان
لم تعد مولوداً آخر فظننا فاسداً بنفسه الكل لعدم التجري بآثاره بعض فيصح
الكل لعدم التجري لا ما في قوله وجوبه فيفسق الى صحة جميع الاجزاء بخلاف النار
وايضاً ترجع النار في باب العبادة احوط والنية المعترضة يعني ان اقتران

النية بجميع الاجزاء متعذر وبآثار الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقدم عليه
بان يعزى في المليل انه يحسب من نية من الجواز الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم
على الترك تبعاً لاسدائه كالنية في اول الصدقة تجعل نية الى آخرها واما نية
المعترضة في خلال الصوم فلا تبطل التقدم على ما مضى من الاساك لان الشيء
انما يعتبر حكماً او انصوري حقيقة كالنية في خلال الصدقة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب
انما لا يحسن النية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المتعددة في الزمان التقدم المتأخرة
لبعض اجزاء اليوم متقدمة تقديرها ان النية المتقدمة التي لا تأخر من شأنها من اجزاء
اليوم تعتبر متقدمة لها تقديرها ولا خلاف اني انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع
الاجزاء فطلاق يصح بالنية المتصلة ببعض اوله كمن جعل النية بالليل انقص
لما فيه من الاضطرار الى راحة الامتثال فان قيل الم عدم المسبوق بالوجود
يمكن ان يقدح في نية بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع في بيان عدم
على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يحيل عازماً عليه كما لم يرفع عنه
اولم يعزم على تركه واما الم عدم الاصل فلا يمنع لتقدير تحققة ذلك كما ان
المقتضى يحيل كايضا تقديره انكذلك الا انه لا يصد والكون وايضا يحيل الاثر
ببعض الاجزاء بغيره الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صواباً جملة الاساكات
في اليوم شيء واحد فالقصر بجزء منه مقرر بالكل حكماً وايضا لاكثر حكم الكل
في كثير من الاحكام فيجوز اقتران الاكثر بالنية بغيره اقتران الكل بها فان قيل
البعض الاول ينسد قبل ان يقرن النية وبعد الف ولا يعود محجوباً فلنا لابل
بنوقت الاساكات المتقدمة لصدور الصوم فان صادفت نية في الاكثر
صار صواباً والافدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كانا لفتح
الصوم بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ملاكاً حكم الكل من
ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل والطاعة قاصرة في اول النهار
لغة في لغة اليهودي بناء على عدم اعتبار الاكل فيه ترك الاكل والشرب فيه

خارج العادة يخرج العادة ولا شقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الفحوة الكبرى
ونحو الثاني خبرا ضرورة فان قبل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع
وضرورة الثانية خبرا خاصة ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعمال
الاغلب دون القليل النادر فلما انما سببنا في اصل الحاجة لاني قد رعاها في
في موضع كالعامة في مواضع وضرورة الثانية خبرا ليس من النادر الذي لا يبنى
عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة
التقديم فان قبل ضرورة الثانية لا يخص بما قبل نصف النهار فلما نعم الا ان
فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يثبت الاصل
والثالث جميعا فيقول الصوم لان الاقل يتأمله الاكثر في حكم القدم واعدان الاول
بنصف النهار وهذا هو الفحوة الكبرى لانهما نصف النهار الصوري انه من طلوع
الشمس الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها
والثاني انه لو لم يبين الزوال بعد الفحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية للاكثر
النهار الصوري خلافا لما في ربح الله تعالى من فذهب على ما هو
المستطوع في الكتب انه يجوز النفل سنة قبل الزوال بشرط الامساك بالاعتدالية
في اول النهار وايضا وان يكون صائما من اول اليوم نيا لم يحكم ثواب صوم
الجميع كن ادركت الايام في الركوع ومن هذا الجنس يعني لو نذر بصوم حجب
او صوم يوم الخميس مثلا فمما الصوم وان كان من القسم الثالث فمما
ان الوقت معيارا لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت
لذلك الصوم حتى يتأخر بطلان النية ونية النفل لكن بنية واجب آخر
لان تعيين وقت النذر انما جعل لتعيين النذر لا بتعيين الشارع
فيؤخر فيها وهو النذر كالنفل حتى ينصرف اليه ما تعين له الوقت
ولا يؤخر فيها وهو الرابع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف الى المنذور
بل يتبع عزائي فان قلت في قيد النذر وفيما منقذ القسم الثالث

بان يكون

بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت
لما لم يكن متعينا للصوم اقتصر الى نية من البطل وهذا مشعر بان المنذور
المعين ليس من القسم الثالث ولا خاف في ان الوقت فيه ليس سبب
واما السبب هو المنذور فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسم
برأسه ولا يخص الاقام في الاربعة قلنا ليس القسم الثالث لما يكون
الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك
لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينا حكمه
اقتصر وافي امثلة القسم الثالث واحكامه على ما يكون له شبهة بالقسم
الثاني فقيدها الحكم المنذر المطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط
وفي القسم الثالث معيارا لا غير ذلك لان النهار داخل في مفهوم
الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج شوق عليه الاول
في المنذور المعين فيكون شرطا في دون المطلق لانا نقول عدم شرطية
الوقت ليس المعبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت
معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط واما النفل
جواب سؤال تقديره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للشب
لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصل في نفل رمضان
هو الصوم النفل كالنفل في رمضان فيمكن اقران النية بالاكثر وتحقيقه
ان الامساك كان الفحوة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك الا
فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر
الواجبات واما القسم الرابع من الوقت فهو المطلق فان وقتا مشكلا
في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة
الحج وذلك ان وقتا يشبه الفطر في جهة ان اركان الحج لا تنفرد

جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وينسب المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاتج
واحد كالمهارة للصوم وما ينسب اليه من جهة ان وقت الصوم هو واحد
على الواجب منه لوانه في العام الثاني كان اداءه بالانسان لوقته في الوقت الثاني
عند اية ريسن يجب معينا لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يسع الا في حوا
فانسب المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد ومنه يجوز
تأخيرها عن العام الاول بشرط ان لا يفوت فان عاش ادى وكان انما يلزم
من كل العام صلاته لاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تحت الاثر
من العام الاول كالمهارة للصوم فثبت الاستكمال فان قلت كلامي في هذه المسئلة
اشكل من وقت الحج لانه لما تضمنت الواجب من العام الاول بحيث لم يجز تأخيرها
عنه على قول ابي ريسن تعيين ان وقت العام الاول لا يجمع التوقيت يكون
في العام الثاني اداءه وما ثبت انه يقع وجاز التأخير على قول محمد فتعين ان وقت
جميع التوقيت بان لم يمت في العام الثاني قلت حكم ابي ريسن في التوقيت
لما تضمنت لالا لا تنقطع التوقيت بالكلية فلهذا بانم بان تأخيرها مات في العام
الثاني فثبت ان وقتها يشب كلا من الطرفين والمعيار عند هذا الان الاظهر
الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي ريسن والطرفية عند محمد راجح احرازها
عن الوقت يعني ان التعيين هو ما ثبت بعارض ثبوت الوقت لانه امر
اصلي فانه التعيين انما يظهر في حرمه التأخير وحصول الاثم لاني انشأ بغيره
النقل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع
فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النقل جميعا لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا
من ان افعال الحج لا تستوفى جميع اجزاء وقتها ولان افعال الحج غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقت والطواف والسعي والرمي لم يقدر
بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قد اورد الصمد كونه من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وان لم يقدر الوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت ابي ريسن

ان التسع بالكلية ولما جاز اداءه
في العام الثاني وحكمه في التسع
لما جاز في الثاني والاثان
لا لا تنقطع

بين الربيعين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم اللزوم وان في
بعدم الحج على عدم اللزوم ولا يخفى ان سنده صحة القطع مبني على ان الوقت
ليس بمعيار من غير ان يكون شبيهه بالمعيار فدخل في ذلك فذكره في مضمون
الشرط ليس كما ينبغي **فصل** في ان الكفار هل يجابون بالشرائع
ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الالهية حيث قال الكافر
اهل الاحكام لا يراو بها وجهه لانه اهل لاوايتها فكان اهلها للموجب
له وعليه ولما لم يكن اهلها للثواب الاخرة لم يكن اهلها للجواب شي من الشرائع
التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهما مضموعا عنه غير ان لزمه عند
الايان باس ما كان اهلها لاوايته وجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع
بشرط تدين الايمان لانه راس اسباب اهلته احكام نعيم الاخرة فلم يصلح
ان يجعل شرط مقتضى وقيل ان ترجمه النص ما ذكره حنظلة فان الصلوة
غير صحيحة من الكافر وهو منزه عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة
الصحيحة ان الكفار هل يجابون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال
ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادايته او لا
صحة والسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالزوم تسهلا
لكن نظره **وهو** في حق المواقفة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة
ومعناه انهم يوافقون بترك الاعتقاد ولان موجب الاقرار والاعتراف
والاداء واماني من وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين ان الخطاب
بشأنهم وان الاداء واجب عليهم وهو قد ذهب اليه في وعده عامة من
وبار ما وراء النهر لاني طوبى باراء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي
ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام محمد بن اسحق وهو مختار عند الشافعي
ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعده

الاسلام وانما بغير غاية الخلف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الزمان
وهو بواقع كما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالزجر انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المواخظة على ترك الاعمال بعد الاعتقاد على المواخظة بترك الاعتقاد **وهو**
لقد نفع ما سلم في سقوط الامكنة من المصلين ولم تكن نظم المسكين
اور والآية ربيلا على انهم يحيطون بالعبادات في حق المواخظة في الآخرة على
ما هو المتفق وقد بينا ان محل الخلاف ليس هو المواخظة في الآخرة
على ترك الاعمال بل على ترك الاعتقاد والوجوب فالآية تنكس للعبادات
بالوجوب في حق المواخظة على ترك الاعمال ايضا ولما اجاب عنه الزبي
الثاني بما لا يلزم من مقتضى فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك
الاعتقاد **وهو** بان حجة فلا يثبت الا بالبرهان فان قيل لا حاجة في الآية لجواز
ان يكونا كما ذكر في انما العذاب الذي ترك الصلوة والركعة ولا يجب على احد
كذلك كما في قوله تعالى واسد ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعبد من سواه ونحو ذلك او يكون
الاخبار من المحدثين الذين تركوا الصلوة حال وديتهم قلنا الاجماع على ان الامور
فيها قالوا وتخيروا غيرهم ولو كان كذلك لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما
انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكونه كما في الآيات المذكورة وهذا ليس كذلك
والجواب عام لا يخص به بل مرتين **وهو** قوله واما عندنا فنعلم المذنبين على النصية فنعلم
فان التوهمات الواردة في فرضية الصلوة وليس عليها مع ان العلق بالشرط هو الامر
بالاعلام لا التخصيص **وهو** لان الامر بالعبادة ليس التوهاب اجيب بان ليس
التوهاب على تقدير الاتيان به ولا استحقاق العقاب على تقدير التوهاب فالكفار ان
ان توصلوا الى الامر به بتخصيص شرائطه فالتوهاب والافاق العقاب وعدم الاهلية
انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اخذ الايمان وايضا مقتضى بالامر بالايمان فانه

ايضا

ايضا ليس التوهاب ثانيا قبل الايمان راس الطاعات راس العبادات
فكيف ثبت شرطه بوجوب الرضخ الا يري ان السيد اذا قال لبعده تزوج
او بعد الاثبات الحرة بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالامر
بالامر المستقلة الواردة فيه لانه ثبت في بعض الامور بالزجر وليس
في سقوط العبادة عندهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للزجر الاول يعني
ان سقوط الخطاب بالامر عن الامور عن الكفار ليس لتخفيف بل لتخصيص معنى
العقوبة باجرهم عن اهلية ذاب العبادة والواجب عن تركهم الاول هو
ان المواخظة على ترك العبادات لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الامور في الدنيا
او لا تستلزم المواخظة على ترك العبادات بل هو عين الرضخ وانما المواخظة على ترك الاعتقاد
الوجوب على عامر وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف او الصحة
انما يثبت على ورود الخطاب وتعلقه لا على بناء وتعلقه كيف والامر عند ان في
انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق الزجرى لقوله تعالى ومن يترك الايمان والآية
هو عند ان في محمول على من مات على كونه برئ من قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه
يتمت وهو كافر الآية وهي مسئلة محل المطلق على التمسك عندنا ليس معناه انهم لا يخطبون
بالعقوبات والمعاملات عند ان في حق هو تحقيق ان الخلاف ليس مباحا على
الخلاف في كون العبادات من العبادات الايمان والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقرينة نفع ان يشهدوا بغيرهم ما قد سبق لانا نقول هذا في السبب
ونذكر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة
والنهي هو قول التائب لا تفعل استعلاء او ترك طلب الفعل
او طلب كنه من فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التوهاب او الكراهية او غيرها
اشتركا كالخطية او معتبرا كما مر في الامر ثم النهي المتعلق بفعل الكافرين وقد
اعتقدوا انهم اما ان يكون نهي عن فعل حسن او شرعي وكل منهما اما ان يكون
مطلبا او مع قرينة دالة على ان التبع لعينه او لغيره فالمتصور بيان حكم المطلق

ونشر الشرعي بان يتوقف تحققه على الشرع الحسن بخلافه وانشر بان مثل الصلوة
 والركعة والبيع وغير ذلك يتحقق من الكلف من غير توقف على شرع ايجاب
 بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وانما وصف كونه عبارة او عهدا
 مخصوصا يتوقف على شرائط ويترب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع
 وروى بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبارة ونحو ذلك في البيات
 ايضا وصف كونه الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف
 بما يكون له مع تحققه الشرعي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها في
 ان شرع بحيث لو انقضى بغيرها لم يجعله ان شرع ذلك الفعل ولا يحكم بحدته
 كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بجمل وان وجد الفعل الحسن
 من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان
 موضوعا في الشرع يحكم بطلب شرعي والا فحسب **قوله** فيقتضي البيع لعينه
 انما يحتفظ للاقتضاء ان البيع لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبغي
 اسبق عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والى اصل ان النهي
 عن الفعل الحسن يحمل عند الاطلاق على البيع لعينه اي لانه او جرمه وبواسطة الترتيب
 يحمل على البيع لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قايما بالنهي عنه فترتبة البيع
 لعينه وان كان مجازا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند
 الاطلاق على البيع لغيره وبواسطة الترتيب على البيع لعينه وقال ان شرع
 بالعكس وترد ذلك انه هل ترتب عليه الاحكام ام لا قال اصل ان ان
 وضع بعض افعال الكلف لاحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع
 لذلك وقد نرى من ذلك في بعض المواضع فهل يفي في تلك المواضع ذلك
 الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مطلقا للشواب والبيع
 الناس سببا للملك او ارتفع ذلك الموضع فيها من حكم ارتضاع جعل النهي
 قبيحا لعينه ومن لا فلا نشأ في الوضع الشرعي والبيع الزاوي ثم الفعل الشرعي

المنهي عنه

المنهي عنه ان ذلك دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه
 لغيره فذلك الغير ان كان مجازا او صحيحا وان كان وصفا فحاسب
 عند ابي حنيفة رحمه الله باطل عندنا في شرع وان لم يدل الدليل على ان
 قبحه لعينه او لغيره فباطل عندنا في شرع لا يرتب عليه الاحكام عند
 ابي حنيفة رحمه الله ايصح باصله لكن لا يثبت بوصفه لعدم الدليل على ان البيع
 بوصفه قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب
 الردى من زعم على ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى
 عن صوم يوم النحر انها ما عايتكون او عايتكون والنهي عما لا يكون
 لغو لا يقال الا على ما لا ينصرف والمآذني لا تظر وتحققه ان المنهي عنه يجب
 ان يكون متصورا لوجوده بحيث لو اقدم عليه لوجد منه يكون البعد مستلبي
 ان يقدم على الفعل فباعتبار وبين الكيف عن الفعل فباب ما يشاء
 بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا لوجوده من عايتكون
 ان بيت المقدس وحل الاضاح **قوله** الامام الزاوي في المستصحب ان مثل
 الصلوة والصوم والبيع في الادام مستعند في المعاني الشرعية وروى اللغوية
 المعروف الطائري وما وجدنا ذلك العرف في التواصي في اصل الوضع
 من المعاني اللغوية كترتبه مع والاشكال المالك ابا ذكم وفردم وفي الصلوة ايام
 اراك فانه في معنى النهي وحاصله ان اسكان الفعل باعتبار اللغة كانه النهي
 ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر والقطع بان الحاشي ما ثبت
 عايتماه الشرع صوما وصلوة لاعتقاس الماسك والدعاء والمصنف فصل الكلام
 بعض التفصيل رحا ول الردى البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه
 الشرعي وذكر صاحب الفواظ ان وجود الفعل الشرعي بامر من بفعل البعد
 وباطلاق الشرع في النهي امتنع الاطلاق فلم يبق مستورا لكن تصور الفعل من البعد
 بان على حاله في النهي بما رعبه مثلا البعد ما مور بالصوم وليس في وسعه الله

إلا الأساك مع النية في النهار وأما صيرورته عبادة فالنار
 في يوم النحر كما زال أثر النار مع لم يبق صوما مشروعا مع تبادلت
 من العبد واعترض عليه بان الذي ورد عن مطلق الصوم نجس على حقيقة
 والفعل المخصوص بدون اعتباره بان ربح لا يسي صوما كالأساك مع النية
 في الليل وجواب ان لا حقيقة للصوم نزعها إلا الأساك من النحر إلى المغرب
 مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الله ربح عنه حتى صار يوم النحر
 الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهاً
 احدها ان الذي لم يدل على صحة كان المنهي عنه غير الشرعي إلى المعبر في الشرعي
 لان الشرعي المعبر هو الصحيح والملازم بط لانا نعم قطعاً ان الذي عنه نجس يوم
 النحر وصلاة الاوقات المذكورة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الأساك
 والدعاء وما بينهما انه لو لم يكن صحيحاً كان منتهى فلا يمنع عنه لان المنع عن المنع
 عيب وجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعبر شرعاً بل يستعمل الشارع
 بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة الخاصة تحت ام لا تقول صلوة
 صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة ملتبسة وصلوة الخافض باطله وعن الثاني
 انه يمنع بهذا المعنى وانما الحال منع المنع بغير هذا المنع كما هو حاصل اذا كان حاصل
 بمنع تحصيله اذا كان حاصل بغير هذا الخصوص **و** لان النبي جواب عن كلام
 الاستدلال على اقتضاء النبي الصحة وكذا قوله والنجس مقتضى النبي لكنه لا يصلح الا
 لخصم لانه لا يقول بالنية لانه بل الفعل انما يحسن للمار بفتح النبي وحاصل الكلام
 انه ان اراد بالصحة المكان المعنى الذي يسي في الشرع بالصوم والصلاة والبيع
 ونحو ذلك فلا راع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحسان الثواب وسقوط القضاء
 وموافقة امر الشارع وترتيب الاثار عليه كالملك والادالة لشيء ما ذكرتم على الثاني
 يقتضي ان يكون النبي بهذه السنة **و** فثبت على الوجه الذي ادعينا
 بغير ان النبي يقتضي النية والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين

وذلك

وذلك بان يحمل النية على النية للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محظوظاً على مقتضى
 وهو النية وعلى مقتضى وهو النبي بان لا يكون ربحاً عن التحصيل بخلاف ما اذا حصل
 النية على النية لعينه وحكم بطلان المنهي عنه فانه يلزم استقاط النبي وجعله لغوا
 عنه **و** والبعض سقوا ذهب المتكلمون والجوابي والرداشي واحمد وما كان في احد
 الروايتين الى عدم صحة الصلاة في الدار المخصصة وزهد العاصي ابو بكر اليها
 لانها الآتية قال سقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والحج رانها
 تقع استدلال المانعون بان يجب عليه الاتيان بالامور به والمنهي عنه لا يجوز
 ان يكون مأموراً بالقضاء والامر والنهي والجواب انه ان اراد انه يجب الاتيان بما
 نفس مندوم المأمور به فهو محال اذ المأني به لا يكون الا معناه وغير المأمور به ضرورة
 تغاير المطلق والمقيد وان اراد انه يجب الاتيان بما هو من جبريات المأمور به واذا
 فلام ان النبي عنه بالغير لا يكون من جبريات المأمور به **و** بما متضا وان
 قلنا القضاء وانما هو بين المأمور به والمنهي عنه لانه وانما المأمور به بالذات
 والنهي عنه بالعرض فلام قضاءهما وانما يلزم الامتناع لو اخرجت الامر والنهي
 وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة وبحكم كونه عصباً كالسب اذا قال
 بعده فخط هذا التوب ولا تخطئه في هذا المكان فلو خاط فيه بعد متشكلاً بالخطا
 وعاصياً لكونه في ذلك المكان **و** فمذا البرز القبيح يكون قبيحاً لعينه اي متشبهاً
 اليه اذ لو كان قبيحاً لجزئه بنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اخر غير
 مشابه لامر موجوداته به الملك فان قيل لا يجوز ان يكون قبيحاً ذلك الجوز
 لانه خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجاً عن الكل البقاء
 لا يكون هذا من قبيل القبيح الجزئية وان كان داخل فيه بنقل الكلام اليه
و فمعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لا يجوز ان يكون
 حسناً في نفسه وقبيحاً في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن
 لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جازم الا ان مثله قبيح لعينه في نفسه بحسب

البيع والنقل اذا حسن نزعاً وعقلاً ما يكون مستباحاً لغيره لان الحسن
بشرطه البعوض والبيع بشرطه العدم ووجود الركب بشرطه الوجود وجميع الاجزاء
بشرطه العدم **و** بل واقع كالنظر في باطن المصنوع فلو كان الطاهر
ما سار بها امر مطلقاً اي من غير قربة على انما مطلوبة للغير عما نوي بها
الحا موبه **و** واما الرابع فهو ما يكون منها عنه لذاته وما موبه بالعرض
فلا يتاخر بها الحاسوب مطلقاً لانه يقتضي الحسن لذاته **و** وعنده اي عند
الثاني ربح الباطل والناقص عبادات عما يتاخر بها البيع بغير عدم
سقوط القضاء او لعدم موافقة الامر في العبادات وبيع حرز من البيت
لغيره المطلوب منه في العبادات ولا تراعى النسبة فانها مجرد اصطلاح
ولا في الثاني منه فيكون منها عنه لذاته او جزئية وقد يكون منها عنه لغيره خارج
واما التراجع في ان هذا القسم هو كونه محجياً برب عليه اناره ام لا **فصل**
لان صحة الاجزاء والشروط كائنه فليست بالاجابة ان يتبدل الوصف اللازم بان يكون
من الشروط ثم لا يخفى ان ان الوقت من شرط الصلوة والصوم وحيث
في الصلوة محي ورا وفي الصوم وضاً لازماً لا سيج **و** كالباع بشرطه بيع شرط
لا يتقضى البيع ولا احد المتعاقدين فيه نفع ولمنع عليه وهو من اهل
الكسافان وقد نهى النبي عن بيع شرط والزنا راجع الى الشرط فيبقى
اصل العقد صحيحاً من غير الملك لكن بصفة التنازل والحرمة فالشرط امر لا يرد
على البيع لانه لم يرد في نفسه العقد وحق المراء بالوصف في هذا
المقام **و** والربوا الى كالباع بالربوا وهو الفصل الثاني من العوض
وان فسر الربوا بما وضعت حال حال من حيث وفي احد النيتين فصل
فقال عن العوض شقين بعد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
و والبيع بالشرط فانه فاسد لان الشرط جعلت ثناً وهو غير مقصود بل
وسيلة الى المقصود والانتفاع بالاعيان لا بالانحاف ولهذا الشرط وجوب

البيع

البيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بشرطه الات
الصانع فيفسد البيع لكون احد الباعين غير متقدم او المتقدم باجب ابتداء
بعينه او بعينه او بعينه والشرط واجب اجتناباً بالنقص لعدم تقويمه كغيره
تصلح الثمن لانها حال لان المال لا يميل الطبع اليه ويخرج لوقت الى جهة او
لمصالح الاخرى ويجري فيه الشح والفضة **و** وصوم الايام المنهية عن العبادات
واما التشرع فانه فاسد لا باطل لان الصوم فيه مشروع لكنه اساك
على قصد القربة وقدر النفس بحال فلهذا هو ما وتخصيصاً على مواساة القراء
بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعبارها ايام
اكل وشرب على ما ورد في الحديث والوقت معيار للصوم يتغير به ويتوقف به فكان
بشرطه لازم خارج او باعبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن صيانة اشبع
وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا ينبغي ما قيل
لان ان ترك الاجابة مغايرة للصوم بل هو عين ترك السكون فانه عين الحركة
وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النبي ورد عن الصوم فخره الى غيره عدول
عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان الفعل الشرعي يقتضي
عنه الاطلاق فبغيره اذ لو قيل لذاته لما كان مشروفاً وايضا فوابد الصوم اكل وليس
على انه لا يكون منها عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك المنظر
الثالث والاجابة ثمن حيث الاضافة الى المنظرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منها عنه لاقية من ترك الرأب والاضد الاصيل
للصوم هو الاول ودون الثاني لا اختصاص به هذه الايام فالصوم باعبار الاضافة
الى الاضد والنهي الاصيل الشرب والجماع بشرطه الاصيل وباعبار الاضافة
الى الاجابة بشرطه التنازل فترك الاجابة صواباً بشرطه الوصف وترك المنظرات الثالث
بشرطه الاصيل شقي الصوم في هذه الايام مشروفاً باصلاً غير مشروع بوصفه فكان فاسد
الا باطلا **و** لكن صحح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم فيه طاعة

واما المعصية فمن الاعراض عن ضيافة الله تعالى في فعل الصوم لاني ذكر
اسمه واجابه على ذلك وان كان الصوم جهة طاعة وحرمة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذلك المذهب
بان يقول الله على صوم يوم الخمر لم يقع نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رجح الله كالموتى انه على ان اصول ايام حنفي بخلاف ما لو قال عذرا
وكان الغدير يوم خمر او حنفي واما ضرب ابيه او شتمه فلا جهة فيه للمعصية
فلا يقع النذر به اصلا ويحتمل ذلك ان النذر ايجاب باليقول واليقول
امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع ايجاب بالنقل وفي النقل
لا يمكن التمييز بين الجنتين وهذا كما جازوا بيع الحسن الذي مات
فيه النارة لا مكان ايراد البيع على الحسن ورون النجاسة ولا يجوز اكله لاحتياجه
التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة فيشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة
في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالمشروع الله
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
المازوم لكنه معياره والصلوة من قبيل الجوار كونه طوعا لها وفي الطرقة
المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالجزء
والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متتقة للحقيقة كل منها
صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بالصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنه كونه
صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لاتباع ما انعقد فلا يلزم
عقوبته لانه من توقيف المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان توقيف
ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجزئ فيه تعارض فيه الاجاب بخلاف وجوب
ترك المعصية فانه قطعي فيخرج جانب الترك فلا يلزم النضار بالالف وبخلاف
الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود والاستسقاء صلوة ما لم يجمع ولم
ولم يتبدل بالسجود فاما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي

عليها

عليها فيكون المضي في حق ما مضى استناعا عن ابطال العقل وهو واجب
وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية
واستناعا عن المعصية عن ابطال العبادة وترك المضي استناعا عن
وطاعة واركانا بالمعصية عن ابطال عبادة فتركت فيها جهة المضي
فما اذا فترحت فيها عبادة وجب عليها المضي فيها فيعلم القضاء **قوله**
وهذا الفرق انما يظهر ان نذر في النفل اذ لا فرق في هذه الاوقات اما قبل
النضار والمنذورات المطلقة فلا يتأثر في هذه الاوقات صلوة كانت
او صياما لوجوبها بصحة الكمال **قوله** الملائم جمع مفعولة كافي الصحاح وذكر
في القاموس انها جمع مفعول يقال تحت النافذة مولودها مفعول به الا انهم
استعملوه بخلاف الجار **قوله** ليس ان النفل ركن البيع لانه وسيلة الى البيع
ولما قيل ان يقول لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر
مقصودا اصلها بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يربح بغيره عدم النفل ولا
ولا يجوز مع عدم البيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون النفل لانه مبادر له
مال يقال على وجه التراجيح والتلفظ بصيغة البيع لا يقع شرعا بدون ذكر النفل
كالبيع الا انه اخص المبيع بان البيع لا يقع بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف
النفل **قوله** واما البيوع النافذة لا يخفى انه لا يقع بهذا الكلام في هذا المقام **قوله**
وكذا ان نفل بيع المضامين والملائم النكاح بغير شهود في البطلان لا في النكاح
فيه لانه اول ان يفي حوائج لاقوله وم لا نكاح الا بالشهود وفي تحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام فيه من سقوط الحد ونزول
النسب ووجوب العدة ولله رتبة العقد وهي وجود صورته في محله
لا في صحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفل في معنى الزهري كونه
ظاهرا ولا ينفك واما في دور الزهري عن النكاح مع بطلانه كقوله نعم
ولا تنكح اما كذا اباؤكم استناعا عن جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما يقع

ضرورة قيام التناسل والبناء فيثبت الحرمة وينتفي الخلق اجماعا فيستحق ما
 مشروعية ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراو لا يحكمها الا لادواتها
 بخلاف البيع فانه شرع للمالك فاستقاء وحل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح فانه
 الاحرام والاعتكاف والحيض فانه لا يبطل فظهور اثره في المال انما بعد زوا
 بهذه العوارض لا ينافي البيع مشروعه لخل الاستمتاع والعصم للطلاق فيلزم بطلان
 بالبناء ضرورة ان المذني عنه حرمان ومعصيته لا ينافي البيع مشروعه للمالك
 وحل الاستمتاع ببنى عليه ونفس المذني عنه لا يلزم ان يكون معصيته الادراك ان
 المذني عنه لذاته والعصم ليس كذلك على ما مر **وله** فان قيل ظاهر السؤال انفس
 على القاعدة المذكورة وهي ان الذي من الفعل الحسن يقتضي نفيه لعينه مع الاجماع
 على ان البيع لعينه لا ينفذ حكم شرعي وذلك لان كلامنا في الزنا والعتب بغير
 الكفار وسنن المعصية فحل حسبي نفي عنه وقد ثبت بانها حرمة المصاهرة
 وبالعتب والاستيلاء للملك وسنن المعصية رخصته الاقطار وقصر الصورة
 والمسح عنه ايام وعلى هذا لا يوجب المنع المذكور لان المطلوب التام في بطلان
 القاعدة فيثبت ان يجعل السؤال بايراد اشكال وهو ان التقي عنه في الصورة
 المذكورة فعل حسبي لا دلالة فيه على ان المذني عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو
 جميع لعينه ولا شيء من البيع لعينه فيجوز حكم شرعي فيلزم ان لا يكون الانعزال
 المذكورة مبنية للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعاً ليعتق
 من غير تعرض للمقدّم في المقدمتين مع انها اجماعيتان ثم استأنى المنع بالطلاق
 والظهار ليس يقيم لانها ضللتان شرعياً فيمنع البيع والنكاح اعتبر لهما في
 في الشرع شرائط وخصائص لا حبان بمنزلة الشرب والزنا وليست اورد
 في هذا التام كون كل من الشرب والزنا موجباً للحكم وعلى تقدير استثناء ما ذكر
 فاجواب عن الطلاق والظهار بكلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع
 لانه غير مرجح بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونسب على ما تقدم من كون

الطلاق

الطلاق في الحيض منها عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والظهار
 المطلقة به ثم استغفل بحق الاشكال ووقع ما يترجم نقض القاعدة **وله**
 فان المعصية لا توجب النعمة فكيف وزايرة دلالة على ان هذه الانعزال
 المذنية يثبت ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نفعاً اما الملك والرضعة
 فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما بينهما من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه
 قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعتقه عليه الاجماع
وله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم
 العادون وقوله دم ما كان اليد ملعون **وله** ثم يتبعها منه اي من الرلد الحرمة
 الى اطراف اي فروعها من البنات والبنات واصولها من الآباء والامهات
 الا انه ترك في حق البنات ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
 في حق آدم ثم قلنا الصريح بذكر امهات البنات فصرح صاحب الكشف لاطراف
 بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والام والاجداد والامهات لان حرمة
 امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الى الاب وكذا حرمة ابا الراطل
 وابنائها لا يتعدى الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج
 او جدته فان قيل يجب ان حرمة الرلد يتعدى الى فروعها لوجود البعضية
 فما وجه تعدد بعضها الى الاصول اجيب بان ما في الرلد يتخطى الى ارحامها بالمرأة
 ويصير نسباً واحداً وينتسب لهذا الماء البعضية من الراطل واصولها وبعضية
 من الموطوءة واصولها فافادها بالادوات ما يتعدى البعضية منه الى الراطل
 والموطوءة بما عدا ان جزء من كل منهما صار جزء من الآخر او الرلد بكامله
 يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الرمة الا انه
 ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد
 والجدات لانه امر حكلي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **وله** والاسباب
 معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف واجاب الحرمة الى الاسباب



فيكون
 من الموطوءة



ثم لم يغير في السبب كالوطي من كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد ومعه
لا يثبت بالحق والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطى حرام لا يقال
مخلوق من مائتين انما هو انما هو مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا قال
عليه السلام ولد الزنا شر النملنة ولا قربته على شخصه بولد ومعين لا يمتثل
لا معنى لانصاف انما هو المائتين واختلاف الولد بكونه حراما واطلا وغير مشروع
وتدبيره ولد الزنا اصيل من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون وليا
على ان لا يثبت ليس على عمره ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها
ولد الرشدة من قول عبارته وشهادته وصحة قضائه وامامة وغير ذلك **ورد**
والملك بالخصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في الخصب بناء على ضرورة
الضمان ملكا للخصب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بعه ولم يسم **ورد**
قلت ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او ثبوت الضمان على الغائب
بل السبب هو الغصب لكن من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه
شرطا في ثبوت غيره وهو وجوب القصاص التوقف على خروج الغصب من ملك الغصب
منه يكون التضا بالقيمة جبرالاجاب ان لا يجبر بدون الزوات وما ثبت شرطه
منه يكون حسنا حسنة وان لم ينفذ بعه فله ضرورة تقدم الشرط على المشروط
فزال ملك الاصل متضمن ملك البدن مرتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا
لم يتحقق في الزوايد المنقصة التي لا تتبعه لها كالأول وذلك ان الملك شرط
للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس يتبع فلا يثبت فيه الملك
بخلاف الزوايد المتصلة والكتب فانه يتبع شخص ثبت بنبوت الاصل فان قيل
هذا يدل خلافا لاديل متباعدة كما في التيم لا يدل متباعدة كما في البيع فوجب ان لا يثبت
عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابن فدلنا نعم الا انما يحتاج الى ازالة
ملك الاصل عند القضاء بنبوت ملك البدل اخيرا انما عن اجماع البدل
والبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تم

فصل

فصل ثم وجد الماد **ورد** لكن لا يرضى في ملك الغائب يعني ان ملك المتبر
يحتل وان لم يكن المائتين فلهذا قد زال كما وقف يخرج عن ملك الرافق ولا يرضى
في ملك الموقوف عليه فان قيل ينبغي ان يحتل بذلك في جميع الصور او يرفع
الضرورة انما استناع البدل والبدل مثله في ملك الغائب قلنا هذا خلاف
الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان العزم بان لا العزم فلا يترك الا عند
الضرورة كما في المبر كمالا بطل حقه **ورد** او سواي ضمان المبر في متباعدة ملك البدل
يعني ان الضمان في الغصب متباعدة العبد لانه المقصود بالمضرون الاصل الواجب
الرد والمقدم الا انه عدل عن ذلك في المبر لعدم الملك في العبد فيجعل بدله
عن الضمان الذي من سببه كضمان العقب يجعل بدله عن العبد عند احوال
ايجاز شرطه ان يملك العبد كانه القن ولا يجعل بدله عند عدمه كما قد روي
الولد **ورد** واما استيلاء يعني لانه لا ولس على كون الاستيلاء منه بانه لغوة
فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال الباطع وعلى العبد وليس على
ان النفي عنه لغوة وهو عصية الخ لانه كونه الشيء محرم التعرض لمحضات الشرع
او على العبد وعصية اموالنا غزنا بنة في زعمهم لانهم يعتقدون ابا حنيفة وملكها
بالاستيلاء كما ان في حق الخطاب بنبوت عصية اموالنا بمرارة من لم يبلغه الخطاب
من المؤمنين في زمان النبي ولم تكن استيلاء او عصية كما استيلاءهم على العبد
ولما كان بين مملوكة ان يقال لان ان العصية غزنا بنة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك
وانما يجردون عن اشار الى جواب آخر وهو ان العصية انما يثبت ما دام المال
محررا باليد عليه حقيقة او بالادار وبعد استيلاءهم واهوازهم اياه بدار الحرب
قد زال الاحراز الذي هو سبب العصية فسقطت العصية فلم يبق الاستيلاء
مخلفا والاستيلاء فعل عند حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز
بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمسلم للعبد **ورد** وسفر
المعصية ليس بمنهي عنه لذاته بل لمجاورة على ما سبق **ورد** فصل اخيرا

في ملك شخص واحد ولا حاجة
الى ذلك

فان الامر بانتهى بهى منتهى عن ضده او بالعكس وليس الخلاف في
 المذمومين للمقطع بان منتهى الامر بانتهى في حالت كمنه من الشيء عن ضده ولا في
 المقطع بان صبغة الامر فعل وصبغة الشيء لا تتصل وانما الخلاف في ان الشيء
 المعين اذا امر به فعل به من الشيء المضاد فيكون ليس من الشيء عن ضده
 ولا منضما له عقلا وقيل بانه وقيل بانه نعم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون
 ان الذي عن الشيء من ضده لا ينفصل عنه وقيل بانه نعم اخلف القائلون بان الامر
 بانتهى منتهى عن ضده فنهى من غم القول في امر الوجوب والذب فجعلها نهيا
 عن الضد بخلاف ما وتنهى بها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
 ورون الذب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتخذ الضد كالحل والسكون ومنهم
 من قال انه عند التقيد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك في الاول
 على ما بين في الكتب المسبوقة والخاتمة عند المص ان ضده المأمور به ان كان
 مقوما للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضده المنهي عنه متبلا
 او اتعقبت زمان وجوب المأمور به فالضد الممنوع له يكون حراما في ذلك الزمان
 سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فيبى ضد يستثنى من القيام
 والاضطجاع في الدار يكون حراما لغوات المأمور به لكن لا يقتضي ان حرمة كل
 منها انما يكون من حيث انه افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كما لا امر
 بالامان يوجب حرمة التفات واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر
 وفي النهي عن الشيء لا يجب الاضداد واحد وترك القيام مثلا يحصل بكل القعود
 والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة تركه
 يدل على وجوب تركه وهذا لا يتصور فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي بمعنى ان تركه
 ولا يجب ليس الذي يمكن وان كان ظاهرا اجابا عن عدم حمل الكتمان الا انه
 في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار وليلا يثبت عدم الكتمان
 المقصود بالانقي وقوله في المطلقات بترقبين في الاما من الامر الى ترقبين

ان كمنه

ان كمنه

ان كمنه ويجبس التشرع عن تكام آخر وطل آخر فيقتضي وجوب ضده
 الممنوع له كالاول الا ان فيه بجا وهو ان المنة اذا تزوجت بزوج
 آخر ووطئها وورق الناحي بينها يجب عليها فقه اخري وتجب ما يري
 من الاقراء من العديين وهذا ان يوجب عليها استئناف العدة
 بعد انقضاء الاول لانها مأشورة بالكلت وذكر المدة تقدير للركن الذي
 هو الكلف كتقدير الصوم الى البيل ولا يتصور كتمان من شخص واحد في مدة
 واحدة كما وصو بين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدو
 ليس هو الكلف بل الحرامات من التكام والخروج لانها كانت ثابتة حال الكما
 والطلاق شرع لا رتبها الا ان الشرع اخذ بترك الحكم بعد انقضاء السبب
 الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكلف لما كان الخروج او التكام حراما
 نه نه فلو يقتضي بغيره ان لا ياتم الا ان ترك الكلف لا يتم الخروج والجماع
 ولما كان المقصود هو الحرامات والتزويك تراخفت العدة ان اول استناع
 به اجتماع الحرامات فجزان بنيت حرمة الخروج والتزويج من جهة الى انقضاء
 مدة الاقراء ولهذا سمي سعة العدة اجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد
 او لغيره انقضت بعدة واحدة كما في الذين بخلاف الصوم فان الكلف
 ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انقضاء الشيء في زمان واحد فيعلم بان
 متجانبين كجلبين **قوله** والمأمور بالقيام تنوع على ان الضد المأمور به
 اذا لم ينفذ كان مكروها لا حراما فان قعود الصلي لا ينفذ القيام المأمور به
 جزا ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان
 بعينه حرم القعود فيه مائة وقوله ولا يبطل معناه لا ينفذ لان عدم البطمان
 لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب ينسد الصلوة ولا يبطلها
قوله والحرم تنوع على ان ضده المنهي عنه اذا لم ينفذ كان مندوبا لا واجبا
 فان الحرم منهى عن بس الحنطة مدة احرامه وعدم ضده اعني بس الرداء

ن

والاذا راسي بمنزلة المقصود بالنهي اعني ترك لبس الخيط لانه ان لبس
 الخيط ولا يخفى من الرداء والاذن فيكون لبس الرداء والاذن من لوازم لبس
 ضد لبس الخيط تركه اعم من ان لبس ثيابا اخرى او لا وعدم الترتك مفوت لترك
 اللبس ضرورة لا نأمنه انما نقول هذا الخيط مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام
 هذا القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ضد لبس الخيط بل لبس الخيط
 وهو الموافق للاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **د** والسجود
 تنويج على اصلين عا سبب وفلك ان السجود على الطاهر ما موبه فاذا سجد
 على لبس لا يكون مفوتا لما موبه بخلاف ان سجود بعد ذلك على طاهر ما موبه
 فاذا سجد على لبس لا يكون مفوتا لما موبه بخلاف ان سجود بعد ذلك على الطاهر
 يجوز ولا يندب الصلوة عند اي يوسف وعند هذا يندب على انه ما موبه
 بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال الجنس في كل موضع في وقت ما
 يكون مفوتا للمقصود بالامر واقا قال في كل موضع اشارة الى انه لو وضع
 اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يندب صلوة خلافا لفرز ذلك لان
 اليدين او الركبتين ليس بوضن فيكون وضعهما على نجس بمنزلة ترك الوضع
 وهو لا يندب وتحقيق ذلك انه انما يصير مستحلا للجنس اذا كان حائلا للنجاسة
 تحيضا وهو ظاهر او تقديرهما اذا كان في موضع الوجه نجس فان النجاسة
 يصير وضع الوجه باعتبار ان اتصاله بالارض والصلوة بها فرض لازم
 فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن المصرون لازما
 لا يفتري بهذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المستعمل بكل غير
ق الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطرية والعاوة وفي الاصطلاح
 في العبادات النافذة وفي الادلّة وهو المأذون ما صدر عن النبي عليه السلام
 غير القرآن من قول ربي لا يثبت او فعل او تقدير المقصود بالبحث هو ثبوت
 اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يجب عن كيفية الاتصال بانه بطريق

النوازل

التواتر او غيره وعن حال الراوي وشرايطه وعن ضد الاتصال هو
 الانقطاع وعن شغلته الذي هو محل الجزم من وصوله من الاعلى
 الى الاخر في المبدأ وهو السماع او الظاهر وهو السليخ او الواسطة وهو
 الضبط وعن قبح التاويل فيه وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا
 عن السنة وهو الفصل وعن مبدء السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها
 تعلق السوابك كشرائح من قبلنا وتعلق المطاحن كما قول الصيانة رضى
 فادور وهذه المباحث في احد عشر فصلا **د** فصل في الاتصال فان قلت كنت
 مورو السنة الجزئية في السنة الامر والزمي بن الفعل ايضا ينقل بالظن المذكورة **ق**
 فان التصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الجزم ومعناه انصاف الامر والزمي
 ان الاخبار يكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعناه التواتر على مقتضى
 كلامه ما يكون رخصة في كل عهد فاما لا يحصى عددهم ولا يمكن تراطعهم
 على الكذب لكن قد علم وعدا التزم وتباين اماكنهم **د** في كل عهد احتراز عن التواتر
د لا يحصى عددهم معناه لا يخل تحت الضبط وفيه اخر از عن جزمهم
 محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عد معين على ما ذهب اليه
 بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
 قولنا من غير دليل **د** لا يمكن تراطعهم اي توافقهم على الكذب عند الحقيقة
 تنبيه لكثرة معني ان المعبر في كثرة الجزم بل هو عدم هذا يمنع عند الفصل
 تراطعهم على الكذب من لوازم جزمهم غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه
 لغرض من الاغراض لا يكون متواترا او ما ذكره العوالة وتباين الاماكن
 فتاكيد لعدم تراطعهم على الكذب وليس بشرط في التواتر من لوازم جزمهم غير
 محصور من كفاية بطلان ملكهم حصول التباين واما مثل خبر اليهودي في
 وثابيد بن موسى صلوة الله عليه وسلم فلام تواتره وحصوله في كل عهد
 ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى حشس سمعها او غيره حتى لو اتفق اهل العلم

مسئلة عتية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **والاول**
 ان المتواتر يجب علم اليقين لان اتقان الجمع العنصر على شئ مخترع
 لا يثبت له في نفس الامر مع تباين ارايهم واختلافهم واذا كانهم مستجيلا
 بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما اتفقوا
 عليه من ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا يمنع سلب الامكان
 العقل عن تطوا اطراهم على الكذب والاحسن ان يقال انما يثبت اليقين
 العلم الضروري بالبلاد الثابتة ككدة وبغداد والام الخالية كالانبياء والآباء
 بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما زكك الا بالاجاز ثم حصول العلم من التواتر
 ضروري لا يتصور ان يركب للجهة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان
 وهو ان ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضرريات فان قيل
 جواز كذب كل واحد يجب جواز كذب الاخرين لعدم المناظرات مع
 ان الجميع ليسوا بالنفس الا واحد وجواز كذب كل واحد جواز كذب الجميع وايضا
 يلزم القطع بالنقيضين عند تواترها وايضا اذا عارضنا على انفسنا وجود
 اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة
 فلو كانا ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الزمان
 وهو مشتق في المتواتر لخالفه السنية والبراهمة اجابا لا بانه
 تشكيك في الضروري فلا يفي الجواب كسبه السوفسطائية وتقصلا
 بان الحكم للبلدة قديما لم الحكم الاحاد كالعسكر الذي ينتج البلاط وتواتر
 النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضرورية
 بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
 والاحظار بالبال وكذا ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض
 والضروري لا يستلزم الزمان بجواز المكابرة والعناد كما للتسقطا
 والثاني ان المتواتر ينبغي علم طمانينة والطمانية زيادة طمانينة

ونكبين

ونكبين يحصل للنفس على ما ذكرته فان كان المدرك يقينا فاطمانيتها
 زيادة اليقين وكما له وكما يحصل لليقين بوجوده وكما ثبت بدها
 واليه الاشارة بقوله تع حكايته ولكن ليطمان قلبه وان كان طمان
 فاطمانتها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين
 وهو الاوهنها وحاصله سكون النفس عن اضطراب شبهة الاخذ
 ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصال صورته
 ومع وجود الواحد في اتصال شبهة صورة وهو ظاهر ومع حيث لم يتلق
 الاية بالقبول والشهور في اتصال شبهة صورة كونه احاد الاصل
 لا يمنع لان الامة قد غلبت بالقول فافادها ودون اليقين وفوق اصل
 الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم يفيض اليه في الاتصال بالنسبة
 ما يزد على الظن فحيزان كون بمسألة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام
 شهورهم وصحة الكذب ايا الغالب الراجح من كلهم الصدوق فيحصل الظن
 بخبره والنسبة عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدها في حد التواتر
 وعقبة الاية بالقول فيوجب علم طمانينة وليس الاوهنها عنهم من صحة الكذب
 ان تعلم صارت قطعيا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان الشهور مرجحا
 علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتبرها من الكذب الا انه
 دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثرا من الاحاد وتعلت بطمان
 التواتر لتوفر الدواعي على فعل الاحاد وتذبذبها في الكتب وفي كلامه
 اشارة الى ان خبر الواحد او لم يكن راويه الاول شهورها عن صحة الكذب
 لا يبعد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشهد من
 من الاخبار الكاذبة في البلاط والثالث وهو خبر الواحد يجب العمل
 دون العلم اليقين وقيل لا يجب شيئا منها وقيل بوجوبها جميعا ووجه
 ذلك ان المتواتر يوجب اليقين انه يجب العمل دون العلم وقدر

ظاهره في ذلك ولا تنته ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استدلال
 العقل العلم قد ذهب طائفة الى انه لا يوجب العلم ايضا احتياجا جاشي الملازم
 وهو العلم على نفي المعلوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتياجا بوجود المعلوم
 على وجود الملازم والمصنف منع المعلوم من غير تعرض للرفع الذي هو ظاهر
 غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
 ولا عموم للتأنيدين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
 جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الرجم واستدل على كون خبر
 الواحد موقفا للعقل بالكتاب والسنة اما الكتاب فتوزيعه فلا يلزم من كل فرقة
 الالة رد ذلك لان لكل موقفا للطلب والاحتياج لا متناع التبرج على اسبق
 والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان او الثلاثة في النفاذ فصار
 وبالجملة لا يلزم ان يتبع هذا التواضع قول على ان قول الاحاد يوجب الحوزة ويوجب
 بان المراد التواضع في التوزيع بترتبة الثقة ولم يتم تخصيص التوزيع بترتبة ان يتخذ
 لا يلزم وجوب الخبر الواحد لانه ظني والخبر قد يفسد سماعه وحال على ان يكون
 لعقل للاحتياج والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه يخص
 بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة او اربعة فلا يلزم قبل بريرة
 في الرداء ما وجب له ان في الرداء والصدقة محال ان يطبق رطب فتال هذا
 صدقة فاعلم يا كل من ادعى به بالاكل ثم ان يطبق رطب وقال هدية فما كل
 وادعى به بالاكل ولانه لم يرسل الا افراد من الجماعة الى الافاق لتسليم
 الاحكام واجاب بقوله على التام وهذا اول من الاول توازن ان يحصل الشيء
 على التام بصدقه على انه انما يدل على القول وكونه جازما فان قيل هذا اخبار
 احاد فكيف ثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصدرة على المطلوب فتناقل
 ذلك وان كانت احاد الا ان حملتها بلغت حد التواتر كشيء على وجود
 حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهادة وربما يستدل بالاجماع وهو انه

نقله

نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الواقع المختلفة
 الى تخصي وكثرة ذلك وشاع من غير تكثير ذلك بوجوب العلم عادة بما فهم
 كالقول الصريح وقد دلل سابق الاخبار على ان العلم في تلك الزمان كان
 بنسب خبر الواحد وان نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد فانما كان عند
 قصور في افاق الظن وتوقع رتبة في الصدق والاخبار في احكام
 الاخرة وليلطاف مستقلا على كون خبر الواحد موقفا للعلم فتوزع الاول
 ان خبر الواحد قد ثبت احكام الاخرة من ذواب الاخرة البقرة فتناقل الخبر
 والعصا والحساب والعتاب وغير ذلك بقول بالاجماع مع انه لا يفيد
 الا الاعتناء او لا يثبت به على من التوزيع وتوزع الثاني ان خبر الواحد يحمل
 الصدق والكذب وبالعلة ينزج جانب الصدق بحيث لا يثبت احتمال الصدق
 الكذب ويومع العلم وجوابه انما لا يتم نزج جانب الصدق الى حيث لا يحمل الكذب
 الاضمار العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال
 الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزام النسخ باليقين عند اخبار العدلين
 بهما وجواب الاول وجها ان احادها ان الاحاديث في باب الاخرة منها
 ما استند فيه على علم الطائفة ومنها ما استند فيه على الظن وذلك في العلم
 في النمايل والتوزيع ومنها نواتر واعتقد بالكتاب وهو الحلي والاصول فيفيد
 النسخ وتاثيرها ان المقصود من احكام الاخرة عند القرب وهو على فكيفيه
 خبر الواحد واعتقد عليه بان يلزم عقد القرب في غير احكام الاخرة وهو موقوف على
 وتدينين فانه وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد
 القرب والحزم بالحكم وفي غيرها العقل وكون الاعتناء وجوب الاتيان بالكلية
 في كل منها فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
 اما المعروف فان كان معروفا بالصدق يشي سواه وافي القياس ام لا والا
 فاما ان يوافق قياسا فيقبل ولا يفيروا بالمجهول فاما ان يظهر حديث

في الزمان الثاني اولافان لم يظهر في الزمان الثالث لابعده وان ظهر
فاما ان يشهد السكت لا يصح كالتبني فيقبل او يردده فلا يقبل ويكتفى به فيقبل
او يقبل البعض ويرد مع نقل الثبات عنه فان وافق قباب يقبل الاطلا
وحد يثبت يقبل ما يثبت بحديث الراوي المعروف بالرواية والنقطة سواء وافق
القباس حتى يكون ثبوت الحكم لا بالقباس او خالفه حتى يثبت وجوبه لا موجب
القباس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العدة ان ثبتت بنص راجع
على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في النوع قطعية فالقباس مقدم فان كان
قطعية فالنقص وان ثبتت بالنقص راجع فالخبر مقدم ومن ابي الحسن البصري
انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت
بنص قطعي او استنبطت من اصل قطعي وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعي
واستدل البعض على تقدم الخبر بوجوبه في الاول ان الخبرين باصده لانه من حيث
انه قول الرسول دم لا يحمل الخطا واما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل
الغلط والشيان والكذب والقباس محتمل باصده اي علة التي يثبت عليها
الاحكام فانها لا تحقق بنبذ الانص او اجماع وهو امر عارض ولا شك
ان يتيقن الاصل راجع على محتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعية
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطاً لثبوت الحكم او خصوصية النوع فانها
فيكون تفرق الاحتمال الى القياس اكثر فذهب عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال
اليه الا في طريق نقله وهو عارض ثم تركت الصيغة القياسية بالخبر سواء المعنى وان
احادها غير متواترة فيكون اجماعاً **قوله** لكنه في خبر الراوي المعروف بالرواية
وكون النقطة ان خالف جميع الاقبسة الى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي
غير معروف بالنقطة لا يقبل عندنا ووجه بحث اما اولافان الشهادة في القياس
في امور سنة حكم الاصل وتعليله في المحل وتعيين الوصف الذي به التعيين
ووجود ذلك الوصف في النوع ونفي المعارض في الاصل وتعيينه في النوع

واما ثانيا

واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا نجد في كثير من الاحاديث سكت الراوي وانما استفاض النقل
بالنقطة عند العلماء وتعذر لفظ الحديث بالرواية والذين وانما ثانيا فلان
نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالنقطة
ونقل صاحب الكشف ما يشير الى النزوح مستحقة وان خبر الواحد مقدم
على القياس من غير تفصيل ما روي من استبعاد ابن عباس خبره
ابن مبرزة في الخصومة فاستدل الشافعي بقوله لا يقبل من كل سبعة
المعروف خلافه وقد استدلل بان الكتاب دل على وجوب النقل بالقباس
وهو قوله تع فاعبروا خبر الواحد لا يصح سكت الكتاب ويحجب بانه لا عموم
في الالة حيث ثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم تقدمه من القياس
الذي يعارضه وليس قوي منه فلم يبق قطعية وتقدم ان العام الذي يخص
منه البعض بخبر ان يخص بالخبر والقباس **قوله** من حديث المصنف من خبر
جمعة والمراد ان الشاة الذي جمع الدين في ضرعهما بالند وترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثيرة الدين وقول المصنف ليطنبا المشتري سميانية فظهر
وكذلك المحلة كروي ابو مبرزة ان النبي دم قال لا تصروا الا بلى والغنم
فمن اتباعها بعد ذلك فهو بخبر الظن بعد ان يحلها ان رخصها اسكها
وان سخطها ردها وصا عام من كروم روي باحد الظن وروي من شري
شاة محملة فهو بخبر الظن ثمة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث في
القباس الصحيح ان تقديره ان العدوان بالنقل ثابت بالكتاب وهو قوله تع
فمن اعتدى عليكم فاعندوا عليه بمنع اعندي عليكم وتفسيره بالقيمة ثابت
بالسنة وهي قوله دم من اعتوى منعصالي في عهد قوم قضيب تركه ان كان
موسرا وكلها ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب النقل والقيمة عند فوات
العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب السنة

والاجماع ولا نزاع في ذلك اوجب بان هذه الصورة ليست من ضمن
العدوان صريحاً لكنه يوضح العقد ظاهراً لقصر في تلك الغرض
لان البائع انما يوجب الشاة على تقدير ان يكون ملكاً للمشتري فيثبت
فيه الضمان بالمثل او القيمة قياساً على صورة العدوان الصريح وهذا
تلك ذكوة المص وظاهر كلامه ان هذا الجرح لا يوجب للمالك
والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة واوله
بعضهم بان المراد انما يوجب للمالك السنة والاجماع على كون القياس
القياس من جهة القول يعني القياس انما يحدث بعد الوزن الثالث ويصح
المص في فصل الانتطاع بان هذا الحديث معارض لقول تع فاعذر
عليه بمنى اعني عنكم **قول** وانما الجرح يذهب بعضهم الى ان هذا
كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط او المعلوم العدالة والضبط
لانما يوجب منه من وجوبه او حدين بين فان قيل عدالة جميع الصيغ
ناتجة بالايات والاحاديث الواردة في قضاياهم قلنا ذكر بعضهم
ان الصيغ اسم لمن اشترى بطول صحبة النبي ورم على طريق التبع
والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن راي النبي دم سواد طالت صحبته
معهم لا الا ان الحزم بالعدالة مختص من اشهر بذلك والباقي كسائر
الناس فيهم عدول وغير عدول **قول** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث
كيسرونها **قول** لما خالف القياس عنده وذلك ان المراد لا يجب الا بالرض
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه
الربح ما كان يستوجب بقائه عوضاً كما اذا طلق قبل الدخول بهما
وكره مالك المبيع قبل القبض **قول** كذا في فاطمة بنت نيس لقاب ان يقول
هو ما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي
واحمد فكيف يكون ما روى الكل الدماء الا ان يجعل للذكر حكم الكل مع كونه

فان

في لنا لفظ الكتاب والسنة **قول** قال وم خبر القرون الحديث فان قيل
وقد قال عليه السلام مثل منى مثل القطر لا يدري اوله خبر ام آخره فكيف
التوفيق قلنا الخبر يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون التي
خبر بنيل شرف قرب العهد بالنبي وم ولزم سيرة العدل والصدق
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما انما رايه قوله وم ثم نشر الكذب
واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فهذا يدري
ان الاول خبر لكثرة طاعة ربه وقلة معصيته ام الآخر لا يمانه بالغيب
طوعاً ورجوة مع انتضا زمن من امة انا راوي وطور المعجزات
وبالترامه طريق السنة مع ف والمان **قول** فصل في شرائط الراوي
لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل المتميز ربما يكون ضابطاً
لكن لا يجنب الكذب لعله بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيماً
على معتقده ولان ائمة الفاضل عن عدالة الكافر اذا اشتهر على كونه
عند طعن الخصم نعم لو قدر العدالة في لحظة وسنية تحمل على ملازمة التقوي ولو
من غير دعة وجعل علامتها اجتناب الكبار وترك الاصرار على الضيق
والبهاجات فابدل على خسة النفس وذاوة الامة كسرة لمة والتطفيف
في الوزن بحجة والاجماع مع الارزاق والاستتقال بالحرف الدينية
فلا خفاء في غمورها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر ويخرج بغير العدالة الكافر
كما يخرج الناسق والمبتدع **قول** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى
لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يتقبلون اخبار الاعراب الذين
لا يتصور منهم الانتصاف بذلك وشاع وروايع من غير كبير الا ان هذا
يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول واليه انما يرجع الاسلام
بقوله وهو قد ذهبنا بها التزج **قول** فصل في الانتطاع وهو ضمان
ظاهر كالأرسال وباطن وذلك اما لا يرجع اليه النفس التاقل كضمان

في الغسل كمن المعنى والصبي او في الضبط كمن الغسل وفي العدة كمن
 الناس والسور او في الاسلام كمن المبتدع والامر غير ذلك كاعراض
 الصحابة ربيعة انه منهم وفي اصطلاح الحديث ان ذكر الراوي الذي ليس
 بصحابي جميع الروايات خارجة عن سند وان ترك واسطة واحدة بين
 الراوي وبين منقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعنى قطع الضابط
 وان لم يذكر واسطة اصطلاحا **فصل** ومرسل القوم الثاني والثالث
 لا يثبت عندهما ثبوت الا باحد امور خمسة ان يسند غيره وان يرسله
 آخر وعلم ان خبرهما مختلف او ان بعضه قول صحابي او ان بعضه
 قول اكثر من الراوي او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن رجل
 فان قيل شرط اسناد غيره باطل لان العمل بالسند والارادة اليه
 ليس شيئا منها بدليل وانضمام خبر المقتول لا يصح فبقوله لا يثبت
 عده انه رواية يقبل المرسل ويعمل به وانضمام امر الى امر فحصل الظن
 او يقوي فوجب العمل وعندها يقبل بل يقدم على السند استدلالا
 بما في قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالفضل والعدالة
 وغير ذلك من الصفات المعبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي
 لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثه اوجه
 ثلثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقوله معذور
 الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي
 لو اسند لاطن انه كذب على من روي عنه واذا لم يظن به الكذب على من
 ان كذب فعدم ظن كونه على النبي ثم وهو معصوم اوله وقد عرفت ان ليس
 النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية
 من عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا
 لنا فليحرم تبطل من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبته الى الغير الثالث

يحمل

الثاني ذكر الغير الشيخ الذي حمله به الراوي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح
 بخلاف المسند وقد منع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة
 الرواية بكيفية الاتصال ويسند الى العدل تحقيقا للحال وانه على ثقة
 في ذلك المعالي **فصل** ولا بأس جواب عن استدلال ان ثبوت ربيعة
 يعني ان جعل السامع بصفاة الراوي لا يضر لان التسديد ان كان قبل
 عدل ضابط فلا يضرهم بالخطأ عن حال الرواية ولا يجوز ينقل الحديث
 ما لم يسمع من عدل وقد دفع بان امر العدة على الظن والاشارة وقربا بظن
 غير العدل عدلا **فصل** الا بوجه انه اذا قال اخبرني ثقة بقبول كانه يثبت ان الراوي
 رجع كغيره ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اثم له الا ان رواه بالثقة عند
 ابراهيم اسمعيل ومن لا يثبتهم بحسن من حسن ذلك مشهور معلوم
فصل كذب فاطمة بنت قيس فثبت لان الكلام في خبر العدل وهذا
 مستكرهتهم راويه بالكذب والفتنة والسيان لا الكدنة في متباعدة عنهم
 الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسبت صدقت ام كذبت والاضا
 لاحفاء في ان القصة الشاذة غير متواترة ولا متباعدة للقطع فكيف يروى
 بمعا رضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام اسندت ولا يقبل ان روا
 كلام الرسول وهو عراقي منه **فصل** وكذب النصارى بشاهد ويحيى
 وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي دم قضى بشاهد ويحيى
 الطالب وهو معارض لقوله نعم واستشهدوا بالاية وذلك من وجوه
 الاول ان الامر بالاستشهاد يحمل في حق ما هو شهادة ففسره وجها
 او رجل راكبين وتفسير الحمل كونه بيان جميع ما ساد له اللفظ الثاني ان قوله
 ذلكم اقتضا عنه واقوم لشهادته واودع ان لا تراها اقص على ان ادعى
 ما يشق به اليه هو هذا النوعان وليس بعد الادعاء في الثالث ما ذكره
 المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والخصر فما ذكر بل الثالث مع ابا

نح

ان تركت بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان قوله فيكم اشارة
 الى ان يكونوا وادنى معناه اقرب من انشاء الدية على ما ذكره في التفسير
قول ذكر في المبسوط ليس له اوان ذلك امر ابتداءه معاوية في الدين بنا
 على خطابه كالبقي في الاسلام ومخاربه الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد
 فيه الحديث الصحيح على ما رواه امر متبع لم يتبعه العلي بن ابي طالب من معونه لعدم
 الحاجة اليه لكن عن علي رضي الله عنه ان النبي لم يرض بشهادته
 واحد وعين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي لم يباكر وعمر
 وعثمان كانا يتفحصون بشهادته ان هذا الواحد وعين الحديث وعلى رضي
 الله عنه انه كان يتفحص بالشهادتين من هذا لا يكون العمل به
 من مستدعات المعرفة **قول** وكحديث المصراة صريح في كونه في لنا لكان
 لا يجر والقياس على ما ذكره في النص فيما نقل عنه **قول** وانما يرد وجه الواحد
 في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم كونه قطعيا متواترا للنظم
 لا شبهة في مستند ولاني سنده كونه الخلاف انما هو في عموما
 الكتاب وظواهره فمن يجد ما ظني يعتبر بحجة الواحد اذا كان
 على شرايط علماء الحديث ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بحجة
 الواحد في معارضة ضرورة ان الظن ليضلل بالقطع فلا ينبغي
 الكتاب به ولا يرد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك
 بقوله لم يترككم الا ما ريت من بعدي فابروى فيكم عن حديثه
 فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فرفوه فاجاب
 بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون
 قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مخالف لعدم قوله
 ما اناكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه الحديث في رواية يزيد بن
 وهب مجبول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثومان

فيكون

فيكون منقطعاً وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزيادة
 وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون او كون
 احده رواة غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يثبت
 اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب
 بانه ينفذ علم طائفة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكون
 حاشده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموما
 الكتاب بالخبر المشهور كقوله دم لا يريث القاتل وقوله دم لا ينجس الارض
 على عمته وغير ذلك قوله في الحديث البينة على المدعي واليمين على من انكر خبره
 البينة على المدعي وحبس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي
 بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابى وقاص
 رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال يتفحص اذا جف قالوا
 نعم قال فلان اذن الا انه لا يرد وهذا الحديث على ما في حقه اجاب بان هذا
 الحديث دار على زيد بن ابي عيسى وهو ممن لا يقبل حديثه واخسن
 اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال جوف
 لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عيسى ممن لا يقبل حديثه كذا في
 المبسوط فلا يكون مقبولا وخبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور وذكر
 في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب ثم امطقت لفوات وصف
 البيوت والافعال اخر لبقا اجزاء عند صيرورته ثم كالمطبخ المستقلة ليست
 حنطة على لفوات وصف الانبات ولا نوافع اخر لوجوه اجزاء الحنطة
 فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار للاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
 جند بها ورويتها سواء اخرض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف
 بالجدوة والرداء عدم اعتبار الاختلاف صلاحيته لان يكون المعبر ببعض
 اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في الخبر

الافعال

حتى ان الاتيان بالمر لا يقد امثالا لطلب الرطب والعنب فان قيل
 فيه وليس على ان علة الاستواء كون الرصف ليس من صنع العباد
 قلنا منع على العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالنسبة
 في مقابلة **قول** وانما يكون ثاذا عطف على قوله وانما بمعارضة الخبر المشهور
 وكذا قوله وانما باعراض الصبي عنه وكلاهما من انقسام الانتطاع بالمعارضة
 اما الاول فلان الخبر الثاني مع عموم البلوى يعارض الاول الدالة على ترك
 تبليغ الاحكام وما دونه من حالات النبي دم او الدالة على عدم التبليغ
 لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لم يعدم عدالته وان لم يكن تركا
 للواجب لم يعدم وجوب التبليغ فان قيل فليس هذا لا يكون تسما **قول** في
 بل من الانتطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور من جعله تسما **قول**
 باعتبار انه يحتمل كلاهما ذكرتم مع احتمال المعارضة للتوضيح العقلية وهي انه
 لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وايضا ليس وجوب التبليغ
 ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاحتيا ولذا قال في فاشلا
 اهل الذكر وانما حديث الخبر لتسميته وهو مروي عن ابي هريرة ومن انشئ
 ايضا الا انه اضطربت روايته فيه بسبب ان عينا رضى عنه كان جارا
 يبالغ في الخبر وحاول معاونة وبنوا مية نحو اناره فبايعوا على الترك
 فخاف ان يروي الخبر عن عمر وعبيد بن عباس وابن الزهراء وغيرهم
 ثم لا يخفى ان ترك الخبر في الخبر انما هو لا يسمع الراوي لا سيما مثل
 انس وقد كان يفت خلف النبي دم بعد من هؤلاء وهذا لا ينافي مع ما ذكرناه
 على انه روي عن انس ان النبي دم وابا بكر وعمر كانوا المحمرون بسم الله الرحمن
 وايضا ان انس سئل عن الخبر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب
 ما ذكرناه وانما الثاني وهو انتطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصبي عنه
 فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله على ترك النبي فحين على انه سهر او منع

عدم

لا يقال

لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض النحاة كلف والقول بان الطلاب يعتبر
 بحال الرجال فما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن
 ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد بالاجماع على الحكم بل عدم التمسك
 بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد انما هو خبر هذا الحديث الراوي والافواه
 بنسبته لا لخاله **قول** الا ان الصدور الاول بعينه الزمن الاول والثاني
 والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها بشهادة النبي عليه السلام وفي غير
 الصدور الاول مستور بمنزلة الناس لان النسب في اهل الزمان فاما
 فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدور **قول** وصاحب الهوى هو
 المسيل الى الشهوات والمستغنى من غير رغبة الشرع وطلد التبع
 الحاصل الى ما يهواه في امر الدين فان نادى الى ان احب اكفارهم
 كغلاة الرواقص والجسمه والخوابض فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانها
 الاسلام والافواه يجوز على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد منع
 الاحاديث الا اذا كان داعيا الى سوء بذكر الحديث **قول** للتشريط
 المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤول الى الكفر والنسوق **قول**
مصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي دم او لم يكن والمراد خبر الواحد
 ولذا حصر الكل في النوع والاحمال او الاعتقادات لا تثبت باخبار
 الاحاد ولا يشترط على التفسير **قول** وانما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر
 اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فما استدركوا رايهم وكان صبي قلنا
 لو سلم كونه صبي فقد روي انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيجوز
 انها جارية جميعا فاجابهم **قول** لتكن الشهادة قد يجاب بان لا عبرة بالشهادة
 بعد ما ثبت كون الخبر الواحد حجة على الاطلاق بالادلة القطعية وانما لم يثبت
 بالنسب مع الاول القطعية على كونه حجة لان الحديث يجب مقدرة بالانبات
 ولا يدخل الراوي في انبات ذلك **قول** مع سائر شرط الرواية يخرج

الناس والمغفلين وذلك وقيد الولاية بخروج العبد ومثل الصبي يخرج من
العبد بعد ثبوت كل منها بنائبة **ول** صيانة حقوق العباد وتبني شرط
الامور المذكورة لبيان حقوق المعصومة بخروجها عن عدل او غير عدل
لثبوت حقوق العباد بخروجها في معنى الشهادة **ول** لان ثبوت الالزام
تعديل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الاكوار يتضمن
احراز جميعها **ول** فيحتاج الى زيادة تأكيد اما لفظ الشهادة فلا يثبت
بشيء عن كمال العلم لان الشبهة هي المعانية والعلم شرط في الشهادة
لقوله ام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافترغ والولاية فلا يثبت
يتضمن كون الخبر خرافا فلا يثبت على ما يمكن من تنفيذ القول على غير ما ادعى
وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب
بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد فلان الشاهد الواحد يعارضه
البراءة الاصلية فيخرج جانب الصدق بالضمائم شواذها اليه والشهادة
بمطلقات النظر بشرط انهما لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان النظر عما يخاف فيه التلبس
والتمويه ونحوه لثبوت بخلاف الصدوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم
من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتفقون بالنظر في حقوقهم
وبلزمهم الامتناع عن الصدوم يوم النظر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى
ان امتناعهم بالصدوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يمكن فيه شهادته
الواحد **ول** وليس فيه الزام ذكره الاسلام في موضع من كتابه ان اجاب
المتميز بيقين في مثل الوكالة والهدايا من غير الضمان التخي في موضع
آخر انه بشرط التخي وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله
ذكر القيد في كتاب الاحسان ولم يذكره فيما جامع الصغير فليس يجوز
ان يكون المذكور في كتاب الاخوان تفسير هذا بشرط ويجوز ان يشترط

احسانا

احسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **ول**
على ان المتعارف لا يشترط في الخبر ما لو كاله والاذن وخبرها العدالة
والتكليف والحرة سواء اجزأ منه وكيل فلان وما دونه او اجزأ
بان فلانما وكل المتبعث اليه او جعله ما دون فلان الا ان
فما يجد المسجع للشرايط يبعث لهذه العاطات او لاخبار الغير
بانه وكل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعرا لقسمة الثاني
حيث يقولون الا ان قلنا يجد المسجع للشرايط يبعث الى وكيله
او غلامه **ول** وان كان الخبر فانه الزام من وجه دون وجه فصولا
يشترط العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاخلاص
انما وقع من لفظ البسوط حيث قال اذا جاز المولى على عبده واجزه
بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حرا في قياس قول ابن حنيفة رحمه الله
حتى يجزه رجلا او رجل عدل يعرف العبد جعل بعضهم العدالة
للحرج وبعضهم للمحل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في
الاطمئنان ولانه لا يشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا
ويمكن ان يقال حتى يجزه رجل عدل ولم يذكر في البسوط اشتراط وجود
سائر الشرايط اعني المذكورة والحرة والبلوغ لا يثبت ولا يثبتان فلهذا
قال في الاسلام وجزه انه يمكن ان يشترط سائر الشرايط الشهادة عند ابن حنيفة
رحمه الله حتى لا يثبت خبر العبد والمارة والصبي واما عند باقي سوا
اي يمكن في هذا القسم قول كل من كان في القسم الذي لا الزام فيه لكان
الضرورة والمصلحة جزم بشرط سائر الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به
قصور في رعاية شبه عدم الالزام لقوله رعاية لشبهين تعديل
للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة **ول** وهي الاجازة بان قول
اجزت لك ان نروي عن هذا الكتاب او مجموع مسوعا او مجموعا

او معد واتي وكذا ذلك والمناولة ان يعطيه الحديث لا يجد راجيا
 الى حجاج جميع ما صح عنه فندم تعطيل السنن وانطقا عما قلنا
 رخصة **وله** وهذا امر يترك به جواب عما يقال ان السلف كانوا
 يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم الجازية بانه **وله** وامام
 يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكرة بل اعتمد عليه اعتمداً والمقتضى
 على ما به **وله** والناقل لا يتصل عندنا به حثيفة رحمه الله لان المقصود من النظر
 في الكتاب عند التذكرة والقول الى ما كان عليه من الخطا حتى يكون
 الرواية عن حفظ تام او اقله في الدائم ما يتعسر على غير النبي وهم لا يتجانيان
 الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكرنا في المقعد ان الذي ينبغي
 ان يكون في الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب والافادة
 ولكن غلب على ظنه ذلك **وله** وروان القضاء هو مجموع من قطع
 التواطيس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان الجمع
 الى **وله** لقوله بعد امر الحديث اوجب بان النقل بالعين في جز
 تغيير او كما سمع ولو لم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز عاينه انه وعاء
 لنا قبل بالنظر لكونه افضل **وله** ولانه مخصوص بحوامع الكلم بعينه بوجه
 في الحديث الفاظية حاملة لمعان كثيرة لا تقدر غيره على تارة
 تلك المعاني بعبارته وذلك كقولهم في الخراج بالضم والاضمة
 ولا ضرر في الاسلام والغنى بالغنى والجواب ان الكلام في غير حوامع
 الكلم مع التطلع بانه معنى الحديث كعوضه الناقل لمواقع الالفاظ والحد
 في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضوان الله عليهم وهم كذا وزاد
 عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير كبر فكان اننا **قوله**
 ما كان محكما اي منقطع المبع حيث لا يشبه معناه ولا يتصل وجوها
 متعده على ما صرح به في الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو

المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عاينه رضي الله عنهما وقيل
 ان عينة الاب لا توجب ان يكون النكاح ملاوياً لان الرواية
 ينتقل الى الابد عند عينة الاثر **وله** وان الراوى بخلاف
 ما روي قبل الرواية لا يخرج طرازاً كان من جهة فكره بالحديث وكذا
 او لم يعلم التاريخ لانه حجة بينين فلا يسقط بالشك **وله** عن الزري
 عن عاينه ترك بينها ذكر عرودة وهو الراوى عن عاينه رضي الله عنهما
وله لقصة ذي البدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل
 بكلمات يديه وقيل لظول يديه استمدل بالقصة على ان رواه الراوى عنه
 لا يكون جرحاً وذلك ان النبي لم يقل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
 انه سلم على رأس الركعتين مع انه اكر ذلك اولاً لان سبب القصة يدل
 على انه اعلم عمل بقولها لا بدليل آخر وكلام النبي لم انما جري على ظن انه قد عمل
 الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان
 بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام
 في الصلوة كان بكملة وحدوث هذا الامر انما كان في المدينة لان راويه
 ابو هريرة وهو مشاخر الاسلام وقد رواه عن ابن مسعود وهو مشاخر
 كذا في شرح السنة **وله** ولان الحمل على نسبة اوله من كذب النقة التي
 يروي عنه فان قيل ان اريد بالكذب النسبة الى تعد الكذب فيسحق لازم
 بجواز ان يكون سبوا او نسباً وان اريد اعم من ذلك فلا اولوية لان
 الراوى عنه ايضا ثقة قلنا تعارضنا في اصل الخبر معرولاً وفي نظر وظاهر
 كلام المصنف يدل على هذا الخلاف فيما اذا صرح الراوى عنه بالانكار والكذب
 ولا يشعركم فيما اذا توفت وقال لا انكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني
 وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل انه يخرج احدهما على الآخر في الحرم فهو
 المعتبر وان سار باقتضاف فلا يعمل بالحديث **وله** يرويها عن عاينه

عند يي يوسف لقطة عمار وقد سئل انه يلزم الانقطاع بكون احدهما
مفعلا وجوابه ان عدم التذكر فيه حاوثة لا يجب كونه مفعلا بحيث يرد
خبره وتلكما يشك الانسان في التبيان ولا يخفى ان كلامه في قوله
وعاد عدل ضابط وايضا عدالة كل منها وضبطه بعين فلا يرتفع اليك
قوله ولم يعين عدل على رضى الله عما كان في قدره وبما ان عمر رضى الله عنه
نفي رجلا فالحق بالاردم قد اختلف واسه لا انني ابا اوجب بانه كان سببا
اذا لو كان هذا ما اختلف اذا لم لا يترك بالارتداد ونحوه لان المسئلة
اجتهادية لا تقطع بها فجزان كون بغضه اجماعا به وذلك والا يضاف
اخره ان قصه اعراب وقع في كوة في السجدة وقصته الاصح في الصورة
بخص من كبار الصحابة وادركني على سلام اناهم باعادة الوضوء والصدقة
ليست اخفى من حديث تنزيه العام في زنا البكر والبكر ذكره النبي دم
ورواه عباد بن الصامت رضى الله عنه **قوله** فان كان الطعن مجازا
بان يقول هذا الحديث غير ثابت او شك او يخرج او رواية متروكة وغير
متروكة العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل من نظر الى العقل
والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجموع المبهمة طارزان بعينه
لما ربح ما ليس بجرم حراما وقبل يقبل لان الغالب من حال الجارح
الصدق والبضارة باسباب الجرم ومواقع الخلاف والحق في الجارح
ان كان فقه بصيرة باسباب الجرم ومواقع الخلاف ضابط لذلك
يقبل جرح المبهمة والافلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والزراع وتحمي طير في الصغر ومثل الارسال والاستكنا من فروع
النقطة وامثال ذلك **قوله** في افعال بعين الافعال التي لم يتضح فيها امر
الجسدية كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا يشك
بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يشك في

بمعنى

بمعنى انه مباح لنا ايضا فعلة فعل هذا الصبح حصره القدي في المخصوص
والزلة اذ لا يجوز الكبار ولا الصغار **قوله** وواجب ونقض يعني ان فعله
بالنسبة اليه فعله فعل هذا الصبح حصره القدي في نصف ذلك بان يجعل
الوتر واجبا عليه وم لا يستحب او فرضا والا فان ثبت عنده بربط كون
تعلقه بالاحالة حتى ان تباين واجبه او ايضا تعلقه لانه لا يورثه
على الخطا على ما سياتي **قوله** ويهمل من الصغار زلة او ذكره بعض المشايخ
من ان زلة الانبياء ربي الزلل من الافضل الى الناضل ومن الاجود
الى الصواب لا عن طريق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن
يعتبرون بحال قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة الواجب عن الغير
قوله من غير قصد قال الامام الشرحسي رضى الله عنه اما زلة فلا يوجد
فيها القصد الى غير ما ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت
من قولهم زل الرجل في الطريق اذ لم يوجد القصد الى الوقوع ولما الى النبات
بعد الوقوع ولكن يوجد القصد الى المشي في الطريق وانما يراه عينا لانها
لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاخر ان عنه عند التنبه واما المعصية
حقيقة فهي فعل حرام يقصد اليه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق
اي الخالي من قرينة الرخصة والرجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة
او سهوا او غفلة مما يثبت في اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتقان
على عدم الجرم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي دم والاختلاف في انه هل يربط
الاتباع او ترتب في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتقان على ان حكمه
الاباحة للنبي دم والاختلاف في انه هل يربط لنا الاتباع ام لا واخره
على مذهب الترتب بانما اما ان يمنع الامة من الفعل وينقض عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا يثبت القول بالوفاء والطراب انما لا يمنعهم
ولانهم لم يعدم علمنا بحكم في حقهم لا يثبت الاباحة وقد يقال على الاول

ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفة
وعلى الثاني انما لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل الطريقة بل هو حقيقة
في القول على ما سبق وعلى الثالث ان اللاحقة ليست بخروج جواز
الفعل بل مع جواز الترك ولان ان مقتضى وايضا فيه اثبات لزوم
بل وليس مع ان الاصل في الاشياء اللاحقة وعلى الرابع انه ان
باللاحقة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها
وان ارد جواز الفعل فلا نزاع للموافقة ويمكن ان يقال المراد
اللاحقة بالفتح المصطلح وينتج حكم الاصل **والفصل** في بعض خطه الوجه
الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله مع ان هو الواجب ما
يوجب فانه يدل على ان كل ما ينطبق به انما هو وحي لا غير المفهوم من الوجه
ما التي استوعب اليه بيان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان مقتضا
بالاجتهاد وكان حكم بالاجتهاد وايضا راجعا لانظما عن الهوى راسخا
واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتد
البحر عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة الى النبي وم لو هو الوجه
القاطع وانشا الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل التواضع على الخطأ و
فتنزه على مجتهده قاطع للاختلال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
ولمذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد
لي زني لفته لان جواز الزني لفته من لوازم احكام الاجتهاد لعدم
القطع بانه حكم استيعاف واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز
له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال من اجتهده وبين ما يجب عليه
من الجواب فاشا في تنويع القول الخطأ الى جواب وهو انه ما مور بالانظار
فهو شرط للاجتهاد على ان نفس الاجتهاد وايضا يقتضي زمانا واستدل
على الخطأ بخسنة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه ولم يعمد قوله

فاجتهدوا بالاولى البصائر الثانية وتوهمه من انباء ضوكلوا ورواه
ولا يقبل في القول الثالث وتوهمه من في قصة الخبيثة وجواز قبله
الصيام الرابع انه عالم بعبد النصوص وكل من هو عالم بزمه العمل في
صورة النوع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والى من انه لم
شاو راجح به في كثير من الامور المتعلقة بالمحروف وعزوه ولا يكون ذلك الا
الاتوب الرجوع وتحتوي الراي اذ لو كان التوكلان لتطبيب قلوبهم
فان لم يعمل بزمانهم كان ذلك اذنا واستندرا لا تطيبا وان على فلتك
ان رايه اقوى واذا جاز له العمل بزمانهم عدم النفس فبرايه اوله لانه اقوى
والفصل في الشرايع اي شرايع من قبل المخصوص بزمانه لان الان يد
دليل على ان الثاني يقع الاول في الزمان فواجب الى ما دعا اليه كبار اهل الموط
ومروون لم يسي صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها المخصوص لمكان كسب
في اهل يدين والصحاب الايكة وموسى ومنهم من ارسل اليهم واذا كان الاصل
هو المخصوص فلا ينبغي التعمد في الامكنة والازمنة والامم **والفصل** وما ذكره وغيره
محقق بالاصول وقع لما اوردوه النوع الثاني من اختصاص الآيتين
بالاصول دون النوع وما رور عليه ان بعض احكامهم عاطفة النسخ فلا يقدري
ويكون مفعلا لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس بتغيير بل ببيان كدته فانه
انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بين لقنا الاتباع على انه شرعية لشيئا
محمد وم **والفصل** واشتد في غير ما حل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة
على مجتهدي غير الصحابي لم يظهر له دليل في كتاب اوسته **والفصل** وما التابع ما ذكر
رواية النوادر وفي ظاهرها الرواية لا تعقيد وضع رجال ونحن رجال بخلاف
قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزوده الاضافة في الراي ببركة
حجة النبي ثم ذكر الامام الشرحسي رحمه الله لا خلاف في انه لا تبرك القياس
بقول التابع وانما الخلاف في انه هل يعتمد في اجماع الصحابة حجة لا يتم اجماعهم

ميرزا

فإنه نعتنا بغيره وعند الشئ نعتي ربح الله لا يجده **باب** في بيان
الكتاب والسنة إلا أنه قد ذكرها وأخر ذكر البيان **باب** في ذلك
ثم البيان مطلق على فعل البين كالسلام والكلام وعلى حصول البين
كالإبليس وعلى منع البين وحله وهو العلم بالنظر إلى هذه الملاحظة
فيلزم البين المقصود وقيل الدليل وقيل العلم الدليل والاول
وهو المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير
التفسير وبيان التفسير وذكره وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان التغيير
والتعويض بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اتمام البيان لأنه رفع الحكم
لا اطلاق الحكم إلى الآن في الاسلام غير كونه اطلاقا لا لانه مدة الحكم
الشرعي ولا لانه ان اراد بالبيان في اطلاق المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اراد اطلاقا ما هو المراد
من كلامه بان فليس ببيان ويشي ان اراد اطلاقا لما بعد سبب كلامه
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء مثل فقهاء الصلوة ثم تخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه ذكره
لانه في البحث والتفصيل ولم يفته مع الاستثناء والشرط والصحة والعبارة
فان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف جعلها بياننا لمعنى الكلام
لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به
بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى يهدد لول الكلام حتى لا يتم الكلام
بدون اعتباره مثل وانما الصيام الى الليل فلماذا جعل الغاية بياننا
لمعنى الكلام دون مدة تمام الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ
تبديلا انما هو بالنسبة اليها حيث يزعم من اطلاق الحكم التاميد **باب** في بيان
التخصيص في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لان التخصيص تغيير وتغيير النسخ لا يكون

الاجاب

الاجاب فيه او يكون ما هو قوله وهذا مبني على ان العام قطعي فيما ناله
والا فليجاب بان عام الكتاب قطعي المبنى لا الدلالة والتخصيص ما يقع
في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني لظني وبعبارة
اخرى الكتاب قطعي المبنى ظني الدلالة ولا يجوز بالعكس فكان لكل قوة
من وجه نوجب الجمع وهو من ابطال الخبر بالكلمة وقد سئل بان الصحيح
كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير كونه فكان اجماعا على جواز
وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند النسخة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من
النبي وم مع انهم انما كانوا يخصون الكتاب بما لم يردوا به من تخصيصه
بقطعي من الاجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض
بغير ظني ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **باب** في بيان ما هو المراد
الى جهة الا عند من كثر تكليف الحال ولا اعتداه وما روي من انه قيل
قوله حق بيني لكم الخط الابيض من الخط الاسود ولم ينزل من الخبر فكان
اهما اذا اراد الصوم وضعه مقابلين ابيض واسود وكان باكل
ويشرب حتى يتبين خبر حمل على ان هذا الصنع كان في غير النسخ من الصوم
ووقت الحاجة انما هو الصوم والنسخ **باب** في بيان التفسير والتفسير كونه موصولا
ومترابيا انما في اي بيننا وبين الشافعي والافندي كونه المعقولة والاطمئنة
وبعض الشافعية لا يجوز ما خبر بيان المحل عن وقت الخطاب فان قلت
فانما في الخطاب على تقدير البيان قلت فانما في العموم على الفعل منه
والدوام عند ورود البيان فانه يعلم منه احوال لولات بخلاف خطاب
المحل فانه لا يلزم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان
التفسير عن وقت الخطاب بقوله نعم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه
ليس ان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه وبكر فيه حتى ينسخ في ذهنك
ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما كل على بيان

التفسير لان معناه المفعول به لا الضام ورفع الاشتباه واما تسمية التفسير
 بياناً فاصطلاح وليس بيان التفسير مرادواً عاماً فلا يراد منه دفعا لغوم
 المشترك وليس ان اللفظ عام وليس يشترط بيان التفسير في شخص من
 بالاجماع **ور** بيان التفسير ان كان يستعمل شيئا في حكمه وان كان بغيره
 كما لا يخفى **و** يكون تظاير اللفظ لا يحد في اللفظ مناصلاً
 لا يغير تظاير نفس او معاني ونحوها وعند ابن عباس يجوز ضمها في
 الجملة بقوله دم من حلت على حين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال
 لما اوجب النبي دم التكفير معناه في قال فليست بشئ او يكون فاجب احدها
 لا يعينه او لا حثت مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين على الواجب
 احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المفسر لا على انه لو جاز التراجيح لما وجب
 لها وجب الكفارة اضلاً لا معينا ولا خيراً فان قيل قد روي ان النبي لم
 قال لا تؤذون نبياً وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا لا يهرون
 عن امدة لبث الصحاب الكهف في كهفهم فقال جيبكم غداً انما تجرون الحرق
 بقصة غفرانها ثم نزل ولا تقولن شئاً من فاعل غداً الا ان شاء الله فقال
 ان شاء الله ثم سمع انفصال الاستثناء عن قوله غداً جيبكم بايام فاجاب
 عن الاول ان السكت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
 جمعاً بين الاول وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود
 الى قوله غداً جيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلن ما اقول له اني فاعله
 غداً بمشيئة الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فيقول ان شاء الله
 فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يهيج دعوى شبه الاستثناء
 منه ولربما شرع على ما ذهب اليه البعض من جوار انفصال الاستثناء
 وان لم ينع لم ينع فان قيل بيان التفسير على تقدير الانفصال مشتق عن انباء
 شئ ونفيه في زمان واحد والاما كان تفسير خبره انه لما وقع في كلام

اسم

في كلام اسم وقع مجده على وجه لا يلزم منه ذلك الثاني وذلك لانما يحمل
 الجوع كلاماً واحداً موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلاً وسكاناً عن
 شئونه ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليل ولو انتفى انتفى بناء
 على عدم دليل الشئوت على ما سبق في فصل منورم الخالفة فان قلت
 فما مع التفسير على هذا التفسير قلت معناه ان تقوم الاطلاق على تقدير عدم
 الغير فيذكره تغير المراد الذي كان يردك اس مع على تقدير عدم الغير ولا ينبغي
 انه على هذا التفسير يكون جميع متعلقات الفصل من قبيل بيان التفسير
 وقد يقال انه كان اولاً للملابح وبعد البيان صار تصرف بهين
 ولا يخفى ان هذا انما يهيج في بعض صور الشرط لا غير **ور** واختلف في تخصيص
 بالكلام المستعمل انه هل يهيج من اجاب ام لا وذكر المستعمل للتحسين والوضوح
 دون التقييد لان تخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستعمل وليس خلاف
 في جواز قصر العام على بعض ما شأله بكلام مترجي عنه وانما الخلاف في انه
 تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنياً او نسخ حتى ينقضي قطعاً بناءً على
 ان دليل النسخ لا يقبل التعديل وقد ثبتت على ان اشتراط الاستقلال
 والتأخر في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدة في التخصيص عند الجمهور
 اما في الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض على انه لا يستلزم للمرجي
 على هذا الاصطلاح لتصرفهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنياً
 يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل
 متعارف في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراجيح جازي على ظاهره
 في خلافه كما مطلق في التبدل والتميز في المعين ولا يوضح استدلالاً ان
 بقصة البقرة والافلطة بقوة كوة في الاثبات فلا يكون في العموم عن شئ
 وجه الاستدلال انهم امرؤا بنج بقوة معينة مع ان اللفظ مطلق وروى
 بيانه مترجماً وانما قلنا انهم امرؤا بنج بقوة معينة لان التفسير في قوله

في قوله تعالى مع ما بقره صدر اذ فاتح للبقرة الما مور بذبها والمقطع بانهم
لم يوروا ما يتجدد واما ان الامثال انما حصل من معجزة المعينة والحوادث
فذلك من انما مور بذبها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ
ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو ليس بالخبرين لو وجب الادب
بقرة لاخر انهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدوا فيه فوجدوا
عليه قوله تعالى وما كادوا يقعون على انهم كانوا قاصدين على الفعل والعلل
عن التعيين كان تفتتا وتعللا لم يشع الا امر المطلق وامر المعين واغرض
بانه يزوي لا الشئ قبل الاعتناء والتفكير من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم
بالواجب قبل السؤال والميلان والطواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة
واطلاق اللفظ كان في العلم بذلك والتركوا انما وقع في التخصيص والتعيين
وله في قوله تعالى مع ما بقره دم فاسلك اني اقول في السنية من كل جنس من
الحيوان ذكر او انثى وادخل فيها ذكرا واولادك ثم خص الله بقوله انه
ليس من اهلك **وله** لان ما تغير العقل فذهب البعض وجمهور في اللغة
على انما تغير العقل وغيرهم فان قيل لو كان ما تغير العقل لما اوردوا
الزعمي بهذا السؤال وهو من الغش والعارفين باللغة ولما سكت النبي
عن تحطيت فاطراب انه اذا اوردوه نعتنا بطريق الجواز والتغليب فان
اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول تغلب جانب الكثرة ولا في
ان التغليب ايضا نوع من الجواز وقد روي ان النبي لم قال له ما اهلكك
بلغة فقلت انما علمت ان ما لا لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين لم يمت
لهم لا دفع احتمال الجواز لا تخصيص العام **وله** وايضا بنا قالوا ان الخلاف في
على ان التخصيص يستلزم بيان تغييره وبيان تفسيره ان في ثم رددت
بانه لا فرق عند ان في بين التخصيص يستلزم وبين الاستثناء في ان كلا
منها بيان تفسيره وانما افرق في جواز الزعمي بناء على الاستعمال وعدمه

وازل

واقول المختص من الحجاب ان في على ان الاستثناء لا يفرق بين التخصيص
التخصيص المستلزم وغيره من التخصيصات وذلك لان المراد من الاستثناء
مجموع الاخر او كذا لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع
التخصيص ليس كذلك بل هو بيان واولا على ان المراد البعض **وله**
صل في الاستثناء فداستثناء فمما بينهم ان الاستثناء حقيقة التخصيص
بما زعمه المفسر والمراوضيع الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية في التسمين بل اذ اخرج فالصواب ان يتم اولاه التسمين
ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المعارضة في عبارة القدم
ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالاولا واخراتها وعدل المصنف عن ذلك
الى المنع عن الدخول لانه ان اريد به الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه
حتى يخرج وان اريد به الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانما ماله من اللفظ
فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاجزاء المنع عن الدخول
فهو مجاز يجب صيانة الحد ودفعه وانت خير بان تعريبات الادباء
مسحوبة بالي زعمي ان الدخول والمخرج هو ما يجز البنية لان الدخول
هو الحركة من الخارج الى الداخل والمخرج بالعكس **وله** بالاولا واخراتها
اخر اخرج من سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبطل
البعض والتخصيص المستلزم واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها صفة
العدم ونقص الشيء على ما هو مصطلح لك فغيبه فان قيل يفرق بين
الوصف بالاولا وغيره سوى وغير ذلك فلكنا ان نحن تناول صدر الكلام
وعنونه فهو الاستثناء واولا فلو استثنى لعدم التناول **وله** قالوا لا يختص
كون الاستثناء بيان تغييره اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير
عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان الحكم ارا البعض

البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس يحتاج راعده وهذا معنى قولهم
 موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل فغير الى الثبوت لبعض
 وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم لبعض وقال في التوفيق هو تفسير من حيث
 انه رتب البعض وبيان من حيث انه قدر الباقى **قوله** واختلفوا في
 كيفية علمه قد سبق الى التوفيق ان في الاستثناء المتصل بقضا من حيث
 ان تركت الرتبة على عشرة الاثنية اثبات للثلاثة في ضمن العشرة
 ونفى لها صريحا فاضطرر الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد
 ذلك وحاصل القول فيها ثمانية الاول ان العشرة هي اربع سبعة
 والاثنية قرينة الثانية ان المراد بعشرة معناه اى عشرة افراد فيها والاثنية
 والثلاثة معان ثم اخرج منها ثمانية هي ثبوت سبعة ثم استدل الحكم الى العشرة
 المخرج منها ثمانية فلم يقع الاستثناء الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني
 عشرة الاثنية موضوع ما راء سبعة حتى كان وضع لما اسما من موضوع
 سبعة ومركب هو عشرة الاثنية **قوله** مع فرق آخر هذه مسألة اختلفوا
 في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فنقد ان نفي نعم حتى
 يكون الاثنية انما ليست على وعند ايه حينئذ رجع الى كانه قبل
 على سبعة يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت
 عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالثبوت فانه يثبت حكمه في كل
 حكم صدر الكلام اثنا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء
 يعمل عن طريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من
 الاصل فانه قيل على سبعة ولم يعمل التكميل بالعشرة في حق
 لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء
 المستثنى وعند ان في طريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام اتياع
 الكل لكنه لا يمنع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على التثنية

البعض

عن البعض حتى كانه قال الاثنية فانها ليست على فلا يلزم التثنية
 للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا
 بان الكلام قد سبق حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كلمة
 كافي للتخصيص وتولا يتقدم حكمه كافي لطلان الصبي والمجنون الا ان الثاني
 الاستثناء بالثانية اول لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يجب
 العشرة على السبعة فلو لم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ
 او السبعة لا تصلح سمي للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا يجازا
 لان اسم العدد وقص في مداره لا يحتمل على غيره ولرسم فالحق زخلفات الفصل
 فيكون مرادهم ما استدلل المص بهذا الجواب على ان مرادهم يكون بطريق
 المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مما راء الاستثناء
 قرينة على ما صرح به صاحب المنهاج حيث قال ان استعمال التكميل العشرة
 في التبعة مجاز ولا واحد قرينة الجاز **قوله** او قيل عطف على بعد الحكم اى
 اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثمانية قبل الحكم ثم على الباقى من العشرة
 وهو السبعة **قوله** حجة قد اخرج التاثيرون الى المذهب الاول بانه لا بد
 ان يراد بعشرة كمالها او سبعة او ثمانية والاول باطل لقطع بانه لم
 الا سبعة ثمانية الثانية وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لا يمنع من
 الصادق مثل قوله تع ثبتت بنهم الف سنة الاحمى بن عاملا لم يرد من
 اثبات ليست حمى بن وثنية واجب بان المراد باللفظ الكل والى انما يبنى
 بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلاف او قد اورد روبر الاسلام
 فلهج من الاستثناء قبل ان نفي في الاستثناء يعني بطريق المعارضة
 دون البيان ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعني بطريق المعارضة
 معناه القول بالمذهب الاول جعلها على المذهب الاول تميز الاول
 انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم

اي القول بعدم التكلم بالوجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق
 بخلاف وجود التكلم مع عدم حكم اي الثابت به بناء على ما تقدم فانه
 شايع مستفيض كالعام الذي يخص منه البعض يمنع حكمه في القدرة
 المحصورة فلهذا ثبت التكلم بالكل وينتقد الكلام في انه الا انه يمنع
 الحكم في القدرة المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتوثر الثانية
 ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الالباب
 نفي ربهما صرح في ان الاستثناء على يد على ان حكم الاستثناء في مخالفة
 حكم المصدر فيكون معارضا لما في حكم المسكوت عنه وتوثر الثالثة انهم اجمعوا
 على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي انوار وجوده والباري في وجوده فلو
 قد لم يكن على الاستثناء بطريق المعارضة وانما حكمه في النفي حكم المصدر
 لما لزم الا انوار وجوده في نفي الالهية عما سواه بالتوحيد لا بالاثبات
 الالهية به في نفي غيرها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهرى
 منكرو وجود الصانع حكمه باسلامه ووجوده عن معتقده فثبت ان الاستثناء
 يدل على اثبات حكم في ان المصدر بهذا التوثر على وفق ما ذكره القدم احيى جا
 لها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبما ليس
 وقيل ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون محججا على اثباته وايضا
 انها تدل على بطلان المذهبين الآخرين فينتعين الاول وذلك لانه
 لا يتحقق على المذهبين الآخرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم
 واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالمصدر بعد الافراج
 البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع
 المستثنى منه والمستثنى والى الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا بعد
 هذا ولكن لا يخفى ان الحق الاول لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه
 اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الالهة اسم للبيعة فليس فيه الا العود

ع الكلام

عن التكلم بالافضل من التكلم بالاطول **رد** فان قيل توثر السؤال ظاهر من الكتاب
 وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان الاو بالثبوت المستثنى نصف
 الجارية لزم استثناء النصف الجارية من ان الاستثناء عبارة عن منع
 وتوثر بيقين ما شأ وله صدر الكلام في حكمه وقيل تحت اما اولها فلان المستثنى
 هو المفضل باعتبار ما يشاء ولا يجب الاستعمال ونقص الحكم لا يجب الوضع
 للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الاثر الحقيقي عن اللفظ المستثنى في معناه
 الجارية استثناء متصلا مثل جعل الاصل في قوله او انهم الاصول ما يلي
 بالاصح الا انما مل وتخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره
 المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصف مجازا واخرج النصف منها
 باعتبار انما يشاء ان الحكم بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعراض ابن الجارية
 ربما عن اشكال الضمير وتوثر اعراضه انما فاطمون بان من قال اشترت
 الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها
 وهو باطل قطعا وايضا لزم التمسك لان استثناء النصف من الجارية يثبت
 ان يراو بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراو به الربع واخراج
 النصف من الربع يقتضي ان يراو به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا فاطمون
 بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع لان مدلول الجارية
 وضميرها واحد على ما ذكره المص لزم ان يراو بالجارية معناه ما الجارية ويضميرها
 معناه ما الحقيقي على عكس هو المشهور في صفة الاستخدام **رد** والجواب اجاب
 عن الحق الاول بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراءو
 بالمستثنى منه هو البعض مما لا يقع في بعض الصور وما ذكره او كان اسم
 عدو فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا
 ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض
 شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويزيد وبعض اعضاءه قال وذلك

اي الارادة جازا فلا يصل عدم الجاز لا بصار اليه الا بربل وهو ما يصح ان يراود
 الكل ويكون تغلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان ليس مستل
 على نفي المذهب الاول ولا بد منه جعله جوابا عن الوجه الاول من تلك وجا
 عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثنا من الاثبات نفي ولا
 وبالعكس جازا لوجود الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكميل بالباقي بعد
 الثبوت اي استخراج بالاستثنا بعض الكلام عن ان يكون مرجعا ويجعل
 الكلام عبارة عن اشارة مستثنى وظاهر الاجماع عين مناف فلا بد
 من الجمع بينهما على الاول على الجاز وعدم اللص من هذا الوجه لضعفه لان
 الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فخر ان يحل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه
 وحقيقته واثبات نفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه
 نفيًا وانما ثابت بدلالة اللغة كقصد الكلام الا ان موجب صدور الكلام
 ثابت قصدا او كونه الاستثنا نفيًا وانما ثابت اشارة ولا شك
 ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الامر الضعيف وان لم يكن الثبوت
 لاحد الثابتين ان القول بكون الاستثنا من النفي اثباتا وبالعكس يصح
 على المذهب الاول دون الاخيرين وقد بطلنا المذهب الاول كما سبق
 من الدليل فبطل صحة كونه الاستثنا من النفي اثباتا وبالعكس فوجب
 ثبوت الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس
 لا يصح في كثير من الصور كقول علي السلام لا صلوة الا بظهور على ما سألنا
 واعلم ان كلام المصنفين على ان القول بكون الاستثنا من النفي اثباتا
 انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم
 على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور الفقهاء
 بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره فليكون بان الاستثنا من النفي
 اثبات وبالعكس بمعنى انه اخذت من العشرة ثلاثة ثم تغلق بالعشرة

الخارج منها

الخارج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت وهو الجاز
 ان طريق هذا الجاز اطلاق الاخص على لازم والمفروض على اللازم وذلك
 لان استثناء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما خفي الحكم بغيره حكم
 الصدر انشأ حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بظهور فان حكم
 الصدر هو عدم الصحة منت عن الصلوة بظهور ولم يفتي في حكم بغيره
 وهو الحكم بصحة كل صلوة بظهور فغيره من استثناء الحكم الصدر بالحق المقتضى
 حكم الصدر بغيره عن اللازم بالضرورة فما لا يبرهن عن النفي اثباتا وبالعكس
 قال في الترتيب ان قولهم من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاقا على ظاهر
 الحال جازا لا شك او انك لتفكر على الف الا عشرة لم يجب العشرة
 كما لو ثبتها ولكن عدم الوجوب على المترسبين نفي تام للوجوب عليه
 بل لعدم دليل الوجوب **ول** ليس نفيًا وانما اورد رويين على ان
 الاستثنا نفي مثل لا صلوة الا بظهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان
 من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بظهور ثابته
 اي صحيحة وتذهب ان النكرة المرفوعة تقع الصفة فيكون المعنى كل صلوة
 بظهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملتصقة بالظهور باطله
 كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية
 الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
 وكون الوصف علة تامة للحكم بحسب الاحتجاج الى شيء آخر غير ما في شيء من
 الصور فضلا عن جميع الصور والقول يقوم النكرة المرفوعة عاقد فيه كثير
 من العلماء الخشنة فضلا عن التايدين بان الاستثنا من النفي اثبات
 وبالعكس ولا نزاع لاحد انه ان من حلف لاكثر من رجلا عالما يبرأ اكرام
 عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحسن بي له
 عالين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد

قوله لا صلوة الا بظهور
 ينطوي على ان المستثنى
 من النفي هو المستثنى
 من النفي

بمختلف ما يقال لا اجالس الا رجلا على ان التالين بعدم الفكرة الموصوفة
لا يشترطون في العموم الاستثناء الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى
لا شيء من الصلوة عايد السلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الاحكام
الكلي المعدول المحرول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة
الاني حال اقترانها بالظهور فيجب ان يتعلق الموضوع بالاستثناء بكل
صلوة اذ لو تعلق بالبعث لزم جواز البعض الآخر بما ظهر ضرورة انه
لم يشترط الظهور الذي يعين الصلوة وهو ربط واذا تعلق بالاستثناء بكل
زود الاستثناء من الشيء اثبات لم يتعلق اثبات ما نفي عن الصلوة بكل فرد
من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها
بالظهور وهو ربط كما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد البعض
الذي هو المستثنى توافق عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وان ثبت له
حكم محال له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصلة بظهور قلت الخرج
على هذا التفسير بعض الاحوال لا يتعلق افراد الصلوة او الدليل الثاني مبني على
ان يكون قوله لا يظهر حاله والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال
الاني حال اقترانها بالظهور بمعنى ان كل صلوة منهي غير جائزة الا في تلك
الاحوال وانها جائزة مع كما نقول ما جاني القوم الا راكبين بمعنى جاءوا
راكبين لا ماشين فوجهه ان الحكم المنبثق على الحال المستثناة يكون بعينه
هو المنع في صدر الكلام وبالعكس لان جهة ان تعلق الاستثناء ببعض
يستلزم جواز بعض الصلوة بلا ظهور وانما لا يدل عليه شبهة فضلا عن جهة
من جهة كيف وكيف الحكم الكلي انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالظهور
هو جواز البعض دون البعض والدليل الاول مبني على ان يكون خبر المعنى
لا صلوة الا صلوة متصلة بالظهور نعم لقابل ان يقول الموضوع في صدر
الكلام فكرة والى على فرد وانما جاء بمحمول من ضرورة وقوعه في سبب

الشي

الشي في جانب الاستثناء بوجوب ايضا ذلك الموضوع ولا يقع كونه في الثابت
فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالظهور فان فيما ينبغي ان
الحكم وينت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة او نقيض السلب الكلي الايجاب
البرهني **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان التالين بعدم الفكرة الموصوفة وقد ذكرتم
في مثل اجالس الا رجلا على ان يحال على كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يتعلق
كل صلوة بظهور وهذا قول يكون الاستثناء من الشيء اثباتا وحاصل لطراب
انما تالين بعدم كونه لا بغيره عدم حكم بعدم جواز كل صلوة بظهور وهذا اعم
من الحكم الجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز حاله كل عالم فانما هي بالاجابة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالبيان انما حرم محال غير العلماء
فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم محال فبقي صانع محال بحكم الاصل **قوله** ايضا
عالم لم يلق فاعادة عدم الفكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بظهور
بطريق الزاوي وهو انه سمي باب التباس ان من مراتب اثبات الصلوة بطريق
الايضا ان يثبت بين حكمين برصين بطريق الاستثناء كما في قوله ففصلت فوضعت
الا ان يعترف فان العفولة لسقوط المعروض منها لو كان الاستثناء اثباتا
لكان الاقتران بالظهور علة الجواز والظهور عدم علة الجواز فيلزم جواز كل صلوة
مقتضية بالظهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفي نظر لانه طريق طي وقد عا
الاولى الناطقة على ان خبر الظهور ليس علة الجواز بل يقتضي ان اشياء اخرى على انه
لو ثبت العلة لم يقترن انشا الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز
كل صلوة بظهور **قوله** في اصل انهم قالوا بان مثل قولنا ما كتب الا بالتمثيل يدل
على ثبوت الكتابة بالتمثيل لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر **قوله**
وهذا اخبري وليس ظنم ان يمنع كونه ويسل او لا دلالة مع احتمال الانتفاع وكون
الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا في الجواز ان يعدل عن الاصل بترتبة
عدم ظهور ما يصح استثناء منه والوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مقول له

او حال او صفة مصدر مخذوف فيكون متوقفا والاستثناء النوع متصل
لانه موصوف على حسب العوازل فيكون من تمام الكلام وتيقوا ان تقديره يستثنى من
عام مناسب في حيث ووصفه **وهو** وما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة
وتؤيده ظاهرا فان قيل لزوم وجوده في بطريق الاشارة اعراضا بوجه الظاهر
فانه لا بد من ان يتبين الانبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السور لا جمل
يدعي انه قد لول اللفظ ولزوم وجوده في بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي
ان لا يتغير الذي هو الثاني للمصانع مؤنثا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجتماع
اجيب عن الاول بان نقل اللغات هو اطلاق هذا الحكم اعني كون الاستثناء
من الثاني انما هو بغيره بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يجب الاطلاق
لانما ياتي في مثل لاصدة الا بظهور وعن الثاني بانه في الامر على العام الغلب
وحكم باسلامه على انما لم يزل في احد ان اقل الناس حتى يقولون لا اله الا
الله الحديث **وهو** وما قيل جادل ابن الحاجب وغيره ردوا له في الثالث
بوجوده الاول انما تطلق بان المراد من كل من استثنى واستثنى منه والى
الاستثناء معناه الافراحي والمفرد لا يقصد بغيره منه الاله على حدة معناه
الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعيد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب
اخر بجزءه الاول وهو مضاف الثالث انه يلزم عموم الضمير الى جزء الاسم في
استثنت الجارية الانصاف الرابع ان اسم اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الالفة اسم السبعة لا يخرج
هذا المعنى فاشارة الى منع الوجه الثاني وتقصه وحله على وجه ينفع به الوجه
الرابعة اما المنع فهو لانما انه لم يعيد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر
من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب وتناحا وبرق خن
وامثال ذلك واما التقص فهو ان مثل اي عباد الله على مركب من ثلث كلمات
مع ان الاعراب في وسطه بربيل قول جاني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله

من الاستثناء في لغة العرب في قوله لا اله الا الله
من لغة فاسي اسم انبات الالهية
مع بطريق الضرورة والله اعلم
بالفصل جاني

ومررت باني عباد الله واما لكل فلو انه ان اراد ان ليس في لغة العرب تركب
الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فليس كذلك القائلون بان المستثنى المستثنى
وان الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا ان موضوع له الشخصي منزلة
بعيدت ومعدى مركب بل ارادوا ان موضوع له النوع بمعنى انه ثبت في الواضع
انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل الفعل
بضم الفاء وكسر العين فهم منها معنى المبني للفعول واذا ركب زيد مع قام فمضيا
مرفوعين فهم منه الحكم بنسب القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفة والخرق
فانما اوضاع كلية وان اراد ان ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من
من اكثر من كلمتين فظاهرا فان جميع المركبات موضوعات لنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ناطق وتكون اجسام حية
متحرك بالارادة وتطلق فانه موضوع للمكانة النوع بمعنى انه ثبت من
الواضع انه اذا ركب اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك
النوع فاللغة النوعية كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب
في وسطه كما يرى ويكون لا جواربه لالة على معانيها الافراحي لانها كل
ولا يصير مجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المقدرات جزء من الكلمة فيتمتع بعود
الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبني في مثل زيد اياه قائم مع انه
جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ياتي في الاخراج لانه لا يثبت
اداة الاستثناء والعامة الافراحي ليست مبهورة في الموضوعات النوعية
واقول اما المنع فخرابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما التقص بمنشأ
فروا ما قد فرغ ما ذكر في الكشاف جوا بما قبل انه لم يعيد التسمية بتلانة اسما
فصاعدا فكيف يكون كلمات التهجى بها اسما للسور وذلك انه قال ان التسمية
بتلانة اسما فصاعدا مستندة لعربا وخرجه عن كلمات العرب لكن اذا جعلت
اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة مشورة فاسما والعدد فملا

في هذا الباب من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتا بطرنا وبرق
 نحن وشاب زمانا وكما لو سمي بربو بطلن وبسيت من الشعر ولا يخفى ان في
 عشرة الالاف ليس يحكى بل هو ما يحجب العوازل واما النقص في ابي عبيد الله حيث عوب
 في وسطه في غاية الف ولان ابن الجب فاحتره عنه حيث قال ولا يوجب
 الجوز الاول وهو مضاف ولا اورد في كيف في هذا على المص والاصل فليس يستقيم
 لان المقصود وضع التناقص المتروك في الاستثناء حيث استدل الحكم الى الكل واخرج
 البعض فالقول بكون المركب موضوعا للبيان وضعه كليا ليس ماضيا على احد ويصح
 فيه اختلاف او لا يصح ان يكون متناظرا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود
 لان المزدوات مستعدة في معانيها الاثنا عشر في ما ان يراو بالعشرة في قولنا له
 على عشرة الالاف عشرة ازاو وحكم بانها ثمانية وهو التناقص اربعا وسبعة ازاو
 وهو المذهب الاول اربعا وعشرة ازاو وكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة
 وهو المذهب الثاني في القول بان مجموع موضوع السبعة بالرفع لا يقع من لحن
 شيئا بل الخلق في هذا المقام ما ذكر بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها
 ثلاثة في السبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولا يبقى من السبعة
 بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة تسعة مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة
 على حال **الاستثناء** اطلقها اربعة ثمانية وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة
 كما يقال انها اربعة مضممت اليها ثلاثة وانها ليست بأربعة اصلا انما هي الخالص
 من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مراد في مثل عشرة الالاف فان قلنا
 بهذا التركيب حقيقة في عشرة موضوعه بانها اخرجت منها ثلاثة كان حيازا
 في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للبيان من العشرة بعد اخراج
 الثلاثة ولا يلزم منها عند الاطلاق الاولئك وليس بدولها عشرة مقيدة
 فهو موضوع للسبعة لا على انه وضعه وضع واحد كما يتصور بل على انه يعبر عنه
 لازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه لخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض

لوازمه

لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى
 المنقص كما ينقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تنقص عددا الى عدد
 حتى يحصل المقصود كما قال ان عرفت سبع واربع وثلاث ما هي حبت
 القيمة المتشابه ما والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرها كما يقال العشرة
 جذر المائة وضعف الحنة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحل المذهب
 الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدى احوال بعد ذلك خبر بما يروى عن ابي
 ابي ابطر اربعا المذهبين واسم اعلم **وهو** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث
 قالوا ان موجب عدد الكلام ينبغي ان يستثنى انتزاعا لا اثباتا بالعدم او النفي
 بالوجود وكما ينبغي بانها اصل الكلام ولزم من انتزاع الاول اثبات الغاية فصلا
 كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثانيا بدلالة اللفظة كالصدر الا ان حكم الصدر
 ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى متنا وشارة ولا ينبغي ان هذا يقع في الاستثناء
 المرفوع للقطع بان مثل ما جاني الازيد وما زيد الا فاق مسوق لاثبات محي
 زيد وثباته بالرفع وجهه واوكد حتى قالوا انه ثاكيد على ثاكيد **وهو** حكم العرف بغيره
 ان العرف ثاكيد على ان الاستثناء بغيره اثبات حكم فالثالث للصدر بطريق الاثبات
 ووثق العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه بغيره بطريق
 العبارة ووثق الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
 وثوقه بين العدوي وغيره وايضا ينبغي هذا الكلام على ان يكون الاستثناء بين
 النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت في
 وانه لا يخفى باختلاف المذهبين **وهو** بهذا مناسبا بغيره في القول بان الاستثناء
 الغير العدوي بغيره النفي والاثبات بطريق الاشارة فوقف بين الاجامعات
 الاربعة الاول ما قال على البيان في اشارة ما والا للقصير مثل ما جاني الازيد
 ان الاستثناء موضوع للنفي التثنية بمعنى انه لا يترك المستثنى في الحكم غيره
 من ازاو المستثنى منه ويلزم منه التخصيص الى اثبات حكم المستثنى ونفيه

على سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى
 من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد اليه الحكم على ما في
 من الاثر او بعد الاستثناء من غير قصد اليه اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان
 لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ثبوت وانما
 لا تصدق عبارة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث
 يدخل فيه المستثنى قصد حقيقة على تقدير السكت عن الاستثناء لا تبعا وحكما
 لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما ناوله اللفظ ولا يقع فيما ثبت حكم
 فلو دخل رجلا بالخصومة واستثنى الاثر لا يجوز عذابه بربط رجلا لان الاثر
 ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاثر يدخل فيها
 قصد اجماع بغير اخراجه منها فلا يصح استثناءه ولا ابطال بطريق المعارضة
 الاستثنى الركالة ويصح عند محمد لو جهل الاول ان الخصومة لما كانت مبرورة
 شرعا صار الوكيل بالخصومة تركيضا بالجراب علما بالجزاء فدخل فيها الاثر والاول
 والاثر ان قصد افعاله استثناء الاثر موصولا لا مقصودا لانه بيان تغيير
 الثاني انه بيان توبه لانه يفيد انه اراد الخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة
 لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومقصودا ولو دخل بالخصومة
 والاستثنى الاثر قبل لا يصح بالاتفاق لانه من تعطل اللفظ عن حقيقة
 اعني المنازعة والاثر ان وجهه اعم من مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف
 بناء على الوجه الاول لم يرد وهو انه مجاز عن مطلق الجواب بل على الاثر
 والاثر ان وجهه استثناء افعالها كان ولا يلزم تعطل اللفظ لانه قصد مجاز واستثنى
 بعض الاثر الجاز كما يقال رابت في الحام الاسود الالهة الاسود ذلك ان وجه
 الاثر ان وجهه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من اثار والمعنى الجازي
 نظر الى عموم الجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعالا لانه لا انما صار مجازا
 عن مطلق الجواب وفصل كل منهما فيه بحسب الاصل واما عذابه بربط فليس

استثناء

استثناء الاثر لكن لا دليل الذي ذكره في عدم صحة الاستثناء الاقرار
 اذا لا انكاره ثبت بالخصومة قصد الاستثناء بل لان الوكالة بالخصومة وكالة
 بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وتباعد
 ان يقول الاثر ان ثبت ضمنا وان لم يثبت قصد اجماع لا يتعد اخراجه الاثر
 ولا يلزم ابطال الصيغة والآثر ان يقال الاثر ان ثبت ضمنا وتبعالا لانه
 عنده فاذا استثنى الاثر لزم الاثر استثناء الاثر ايضا فلم يستثن
 الشيء من نفسه **مسئلة** المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالتأني
 متصل واللفظ قطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عينية في القسمين
 على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
 لانها موصوفة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المتصل محمول على ان الاستثناء
 ان الصيغة التي يطلع عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء
 يطلع على فعل المتكلم على المستثنى وعلى نفس الصيغة **مسئلة** وقد اوردوا حجة
 الظاهر ان الاستثناء في قوله تع واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
 متصل اي اولئك الذين يرون حكمهم عليهم بالنسبة الى التائبين منهم فانهم
 غير حكمهم عليهم بالنسبة لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والنسبة هو العطف
 والخروج عن طاعة الله تع وقد جعله في الاسلام وغيره منقطعاً وبينه وجود
 الاول ما اختاره المتص وهو المذكور في التفسير وحاصله ان المستثنى وان دخل
 في المصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد
 اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يستحق فاسقا ولا يجزي انه انما يتم او لم يكن
 معنى هم الفاسقون الثبات على النسي والدوام والافلا تعذر الاتصال فلا وجه
 لانه لفظ الثاني ما ذكره في الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام
 لان التائب ليس بها من ضرورة انه عبارة عن قام بالنسي والتائب ليس
 كذلك لزال النسي بالثبوت وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل

بناءً على النقص وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يقع الإخراج
 لأن التائب ليس يخرج من كان فاستقام في الزمان الماضي وهذا حاصل
 الوجه الثالث وهو أن التائب فاؤف والقاف فاسق لأن الناس
 لازم القوف وبالعقبة لم يخرج من كونه فاؤفا فخرج من لازم وهو النفس في الجملة
 وإن لم يكن فاستقام في الحال واعتبر المصنف بأن المستثنى منه على تقدير
 اتصال الاستئصال ليس هو التائب بل الذين حكم عليهم بذلك وهم
 الذين يرمون المحسنات التائبين فلهذا لا شك أن التائبين
 وأهلون فيهم يخرجون عن حكمهم وهو النفس كما أنه قيل جميع القافيين
 فاستقروا الآلاتيين منهم كما يقال القوم منطلقون لا زيدا استثناء
 متصلا بنا على أن زيدا داخل في القوم فخرج عن حكم الإطلاق فيصح الاستثناء
 المتصل سواء جعل المستثنى من جيب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون
 بناء على أنه أقرب وإن عمل المصنف في المستثنى أظهر وليس المراد أن المستثنى
 لفظ هو لفظ القوم البتة إذا جعل المستثنى من ضمير منطلقون فصح الكلام أن
 زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الإطلاق
 كما في قولنا انطلق القوم لا زيدا وكذا الكلام في الآية واجب بعضه في
 عن هذا الاعتراض بكلام حقيقة أن الناس إذا كان يكون بمعنى الناس
 على قصد الدوام والنبات أو بمعنى من صدر عنه النفس في الزمان أو من قام
 النفس في الجملة ما ضيا كان أو حالاً فإن أريد الأول فالنات ليس بناس
 ضرورة قضاء الشرع بأن التائب ليس بناس حقيقة ومن شرط الاستثناء
 المتصل أن يكون الحكم متنازلاً للمستثنى على تقدير السكون من الاستثناء
 مراد بالاستسلام بعدم تناول التائبين للتائبين بخلاف منطلقون
 فإنه يدخل فيه زيدا على تقدير عدم الاستثناء وإن أريد الثاني أو الثالث
 فلا حاجة لإخراج التائب عن التائبين لأنه فاسق بمعنى صدره النفس عنه

في الجملة

في الجملة ضرورة أنه فاؤف والقوف نسق ولا يخفى أن منع دخول التائبين
 في التائبين بالمعنى الذي ذكرناه ومنع محذورهم إخراجهم عن التائبين بالمعنى
 الآخر ليس بموجه وإن الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالنسب على أولئك
 المشابهة إلى الذين يرمون وهم عام ليس صحيح للجامع التام على أنه لا نسق
 مع التوبة وكفى به تحقيراً وذكر بعض الأفاضل أن دخول المستثنى في المستثنى
 إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وتسميته إياه لا يجب تسميته في الواقع
 كيف وارتب الحكم له كما في استثناءه فبهذا الذين يرمون شأن التائبين
 منهم فلا يضر في صحة الاستثناء إنهم ليسوا بالتائبين في الواقع وإن التوبة تبيح
 بنوت النفس كما إذا لم يدخل في الانطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخول
 في القوم منطلق القوم لا زيدا ولا يفي في الاستثناء ودخل المستثنى
 في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال
 خلق الله كل شيء إلا ذواته وصفاً له ويمكن الجواب بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل
 على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم من غير الحاجة إلى
 التسمية جديدة وهذا مراد غير الاستسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ومع
 لا بد واعتراض بعض الأفاضل لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو التائبين ويكون
 الاستثناء لإخراج التائبين منهم في الجملة الذي يدخل على أولئك القافيين
 والانباء لهم فإن الاستثناء كما يجوز من حكمهم عليه كجوز من غيره كما يقال كرام
 بلهنا اختياراً وهو لا زيدا بمعنى أن زيدا وإياها كان غنياً لكنه خارج عن الحكم
 لأنما تقول فيهم إنهم ان يكون التائبين من التائبين ولا يكونوا من القافيين
 والامر بالعكس وقد يقال إن الاستثناء منتزح على معنى أنهم فاسقون
 في جميع الأحوال الاحال التوبة ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكلف في التعبير في الحال
 توبة الذين تابوا أو التوبة القافيين أي وقت توبتهم على أن يحبس الذي عرفنا
 مصدره بالاسم موصولاً بضمير ما بدأ به إلى أولئك وبعد التسمية والتعريف

يكون الاستثناء متوقفا متصلا لا منفصلا **مسألة** اذا ورد الاستثناء بغير
 معطوفة تبعث على البعض بالادخال خلاف في جواز ردود الجميع والى الفرضية
 وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الى ان في رد احد الى ان ظاهره في العود
 الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التخصيص وذهب ابن خنيفة الى
 انه انما ظهر في العود الى الجزئية لا الى الاولى ان الجملة الاخيرة تترتب من الاستثناء
 متصلة بمتقطعة عما يستلزم من الجملة نظر الى حكمها وان انقضت بغيرها
 خبر او اسم اشارة ويجعل في جعل التوقف والافتصال دليل على الانقطاع عما
 دليله او يمتنع ان الاخيرة بسبب انقطاعها عن بصيرة من له حيل بين المستثنى
 والمستثنى منه كالسكت من غير ان يصير مجموع جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال
 الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو ضرورة
 عدم استقلاله والضرورة تنفخ بالعود الى واحدة وقدرها الى الاخيرة بالاتفاق
 فلا ضرورة في العود الى غير ذلك انما هي ضرورة من جانب صدر الكلام وذلك
 ان ما ورد الاستثناء لم يمتدح صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من غير الضرورة
 تنفخ بتوقف جملة واحدة فلا ياتي وزا الى الاكثر ولما كان هذا منطوقه ان يقال
 الواو للعطف والتشريك فيفيد اشراك المثل في الاستثناء اجاب بان العطف
 لا يفيد ترك الجملة القائمة في الحكم على ما سبق من ان القرآن في العطف لا يجب
 التوافق في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يثبت التشريك
 في الاستثناء وهو غير الكلام لاحكامه **مسألة** اوله وصرته الى الكل تنزل بعد اثنان
 المطلوب الى صورت جزئية وقع فيها التراجع وكثر الكلام وهي اية التوقف المشبهة
 على جملة من جازى فاجلوا ولا يتبدلوا او اذلتك هم الناس من واستدل من ذهب
 الى ان في رد الاحكام على جملة لا تتبدل منقطعة عن جملة فاجلوا
 مع ان كونها معطوفة عليها يظهر من ان يفي وجعل جملة واحدة او اذلتك هم
 الناس من عطف على جملة ولا تتبدلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرة الاستثناء

بيان

بيان الحال التاثيرين وجرمهم بغير صراحة ان يكون جزاء القذف وتسميها
 القذف ولا تتبدل عليه طلبية مسوقة جزاء القذف ووجه الاستدلال انه قبل
 شهادة المدعي في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم النسي ولم يسقط عنه
 الجلد فلو لم يرد ذلك فعلى الاستثناء بالاجزائي ونقطع لا تتبدلوا على جلدوا
 او لو كان عطف على سقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عند من صرف
 الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تتبدلوا عطف
 على ما جلدوا الا ان في رد لم يجبه من تمام الجدل على انه لا يناسب
 الجدل لان الجدل فعل يرد على الامام اقامته لاحتماله فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة
 لانه من العبد وهذا سقطه بعفو القذف وصرح الاستثناء الى الكل
 عند بلس يقطع بل هو ظاهر بعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع
 ان المستثنى هو الذين تابوا واصبحوا ومن جملة الاصطلاح الاستحلال
 وطلب عفو القذف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصير صرف الاستثناء
 الى الكل **مسألة** ثم اذلتك هم الناس من جملة مستثناة مبتدئة غير واقعة
 موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من ضرورة القذف بسبب الوجوب
 العقوبة التي تدر بالاشبهات مع ان القذف غير محقق الصدق والكذب
 ربما يكون حجة بغير انهم الناس من العاصون بهنك سند العقوبة من غير
 فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلما استحقت العقوبة ولا يجوز
 ان يكون في معرض التعديل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب
 النسي فيقبل بعد التوبة لزال النسي لان العلة لا تقطف على الحكم بالبراءة
 بل ربما يرد انما ذلك قبل وقته نظر لانه يرد ذلك على تنبيه جعلها علة
 لاستحقاق العقوبة فان قبل الواو الجزاء والنسي والنقص دون العطف على الحكم
 فلما لم يكن كذلك اذ جعلنا ما في معرض العلة لرد الشهادة مع انه
 ارب **مسألة** ومن اقام بيان التغير الشرط اذ انما تعتبر فلما لا تعتبر الصيغة

عن ان يفسر انما عاويثت موجهها واما ان بيان فلان الكلام كان يحتمل
 عدم الاجاب في حال بناء على جواز الكلام بالحق مع تراخي الحكم كسبح الخيار
 وبالشرط ظهور ان هذا المحتمل مراد وهو ان الامام خمس المائة الى ان بيان
 بتدليل لان مقتضى انت هو نزول العن واستقراره فيه وان يكون علة
 للحكم في الشرط بتدليل ذلك يتبين انه ليس بعلة فانه واجاب
 للفتن بل بين بخلاف الاستثناء فانه تغير لا تبدل ولم يخرج كلامه
 من ان يكون اجابا بالاجاب فذكر في الاسلام ان كلامها يمنع انعقا
 الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يتبين
 فيه لاني الحال والاني المال والتعقيب يمنع انعقاده في الحال لاني المال **ور**
 ولا يفسد البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بان درهم على ان له
 نفسه له على ما بين من كلفه على من فعل في الشرط مع ان هذا الشرط
 لا يقتضيه العقد لان هذا المحقق ليس ببيع بالشرط بل ببيع شيء من شئ
 الى احد الطرفين من نصفي العبد والحاصل ان شرط من جهة فافاد وتوزع
 الفتن وليس بشرط حقيقة فلم يثبت البيع **ور** الفتن في المقة الازالة يقال
 نسخ النسخ الظل اي ازالته والنقل يقال نسخ الكتاب اي نقلت
 ما فيه الى اخره ونسخ النسخ نقلا من موضع الى موضع ومنه المناجيات
 في الموارث لان نقل المال من وارث الى وارث وفيه الفتن هو ان يراد
 شرعي من اجاب عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكم اي حكم الدليل الشرعي
 المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون من اجابا وخرج ورود الدليل الشرعي
 مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والاراد بخلاف حكم
 ما يدافع وبنائه لا يجوز المفارقة كالصوم والصلوة وذكر الدليل في
 الكتاب والسنة قوله لا تعبدوا غير ذلك وخرج ما يكون بطريق الاثبات
 والاذهاب عن القلوب من غير ان يراد ليس وكذا التلاوة نسخ التلاوة

نقط

فقط لان التفسير وتفسير النسخ المطلق المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة
 للدليل يعني المصدر من الشئ المتعلق وهو انما يحتمل لامن الشئ للمفرد وهو
 المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى النسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب
 الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا ان كان ثابتا
 مع تراخي عنه وقد يطلق على فعل الشئ واليه ذهب من قال هو رفع حكم
 شرعي بدليل شرعي متاخر **الاصح** ما ثبت بطلان لا يتصور بطلان الحقيقة
 قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد كيف يبطل فاما ما كان لا رافع الا انزل
 ليس المراد برفع البطلان بل زوال ما يقطن من التعقيب بالمستقبل
 يعني انه لا يثبت في غيرنا على التعقيب في المستقبل فبالنسخ ظن
 زوال ذلك التعقيب المظنون **ور** ولما كان الشارح يعني ان النسخ بيان
 للحد في النظر الى علم الله وتبدل في النظر الى علمنا حيث ارتفع بناء ما كان
 الاصل بقاؤه عندنا **ور** ونحن نقول فيه ان النزاع ليس في اطلاق لفظ
 النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في النزاع وانما النزاع في ورود
 نص يقتضي حكما في النسخ لا يقتضيه نص سابق غير دال على ان يثبت بل جاز
 على الاطلاق الذي يبين منه التأييد ولما كان نصفي الخلف من ارتفاع
 الشرايع المتقدمة بانها كانت موقفة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يعزى
 منه التأييد ولا خفاء في ان قوله تع ما نسخ من آية لا ينافي ذلك بل الخطاب
 بالانتم ان بناتة موسى ربي وم بشرع النبي وم واجاب بها الرجوع اليه
 يقتضيان التوقيت الاحكام التورية والابحس لاحتمال ان يكون الرجوع
 اليه باعتبار كونه مشتركا او موقرا او مبدلا لبعض دون البعض فمن اين
 يزوم التوقيت بل هي مطلقة بغير منها التأييد فبها يكون نسخا ولو سلم
 نقل الترجمة الى بيت المقدس والوصية للموالدين كان مطلقة فرفع **ور**
 اما النقل التاييدون ببطلان نسخ شريعة موسى نقلا تمسكوا كتبهم وقول

بغيرهم وادعوا في كل من هذا من انوار الكتاب فانتم انتم في التوراة تمسكوا
 بالسبب الى العباد في العباد ما دام ما دامت السموات والارض
 ولا تقابل بالنقض بالسبب وغيره اما قول النبي وم فاقبلوا عن موسى عليه السلام
 ان هذه شريعة موقدة الى يوم القيامة وفي لفظ الاشارة الى الباب
 وهو منع التوراة والوقوف على كتابهم لما وقع فيه من الخوف واختلاف النسخ
 وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن كتبهم من اليهود وعد يكون ما
 اخبارهم تواتر وجيزة ما بعد شريعة ما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى
 الرب لا من شيتا دم ولو صح ذلك لاشتمل معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالته
 محمد وم والى يكون بطلان النسخ عندنا تمسكوا بغيره من الاول انه لا يجب كون
 الشيء ما هو به من غير ما قبله من جهة ذاته وهو متفق ان في ان النسخ
 لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لا مشاع العبث على الحكم نعم بل يكون طرفة خفية
 او لا تظهر ثانيا وهذا يرجع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى
 قبله من البداء والجعل وكلها محالان على ما نفع في المصنف استدل اوله
 على ثبوت النسخ لما يقتضيه حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام المتباعدة
 في زمن آدم صلوات الله عليه لكن لا يخفى انه لا يرفع القول بتأخير شريعة موسى وم
 بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جارية مالا حاجة الاصلية
 وكون الماداة الشرعية ففوق لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امي مخصوصة
 او كانت موقوفة الى ظهور شريعة لا ما نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التمسك
 لم ينشأ عن وليس فلا يعجز به والاماحة الاصلية عندنا بالشرعية لان الناس
 لم يتركوا سدي في زمان من الازمنة وفيها يكون نسخا لا في حاله واجاب
 ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عملا على ما ذكره الترمذي وانشأ ثانيا
 الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمنع تبدل الافعال حسنا وبها يجب تبدل
 الازمان والاحوال والاشخاص على سبيل في مسئلة الحسن والنسخ **وهو**

بإلى

بإلى نقول ان يقول الاعراض انما هو على قول الاسلام وهو قابل بان النسخ
 الاستصحاب ليس بحجة اصلية فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا من منهجية
 فلا يثبت للباب الاول وكذا الثاني لانه قابل بان النسخ بالاستصحاب ما نقول
 بان النسخ بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا وجوبه **وهو** واما حجة اي على
 النسخ حكم شرعي فري لم يثبت ما يبدل ولا يثبت خروج الاحكام العقلية والسياسة
 والاجابة عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او المستقبل ما لا يرد في
 نسخ الكذب او جعل خلاف الاخبار عن حال الشيء وحجته مثل هذا خلال وذاك
 حرام والمراعاة لا يبدل واما الحكم ما دامت وار التكليف وبهذا كان التمسك بقوله
 الى يوم القيمة ما يبدل لا يثبت ان قيل قد يستعمل نسخ التابيد في المكث
 الطويل بخلاف الحق الحكم ما يبدل فيهم منه الدوام ويكون مرادنا في طول الزمان
 فرد ليس بين اثنين انتباه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام
 واستمراره في الازمنة وادارة البعض مجازا لا مع التبدل في الزمنة وبعد ذلك
 على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو
 على ما نفع في حال هذا اذا كان التابيد في الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا
 للوجوب مثل صوموا ابدافا فهو على انه يجوز نسخ اوله لا يرد في الدلالة على جزيئات
 الزمان على دلالته قولن صم غدا على صوم غدا وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد في
 الدوام والنسخ يقتضي تباين التمسك بالوجوب التكليف به في ذلك الزمان قلنا
 لا منافاة بين ايجاب فصل متبدا بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين
 ايجاب صوم متبدا بزمان وان لا يوجب التكليف به في ذلك الزمان كما يقال فيهم غدا
 ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غدا ثم يموت قبل غدا فوجب التكليف وخفيته
 ان قوله صم ابدافا على ان صوم كل شهر من صوم رمضان الى الابد واجب
 في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمنع عدم استمراره
 منافاة وذلك كما نقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات واحدة

في الخطاب وانما مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن ثبوتاً لتعلق الوجوب من
الامتناعات وتناول الخطاب له والى اصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير
زمضان الوجوب فثبتت الاول بالاب وكون الثاني فان قلت قوله في جاعل
الذين ابتعوك من قبيل الاجابة فكيف جعده من امتدة الاحكام الشرعية قلت
من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة
وتوفا **فدفع** ابراهيم دم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم دم امر ببيع الولد ثم نسخ
ذلك لورود الفداء في الآية اما الاول فلهذا في حكاية اصل ما توفّر في ذلك
على ان الذبح كان ما مور به وقوله في ذبيحة ففهم وفداء انما يكون بدلالة
من المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتي بها
وايضاً لو لم يكن الذبح ما مور به لما منع من عاده استغناء ذلك واقدمه على الزجر
وامرارها الى على خلق الولد وتلميح الجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ المكان تركه
معصية فان قيل قد وجد الذبح لا روي انه ذبح وكان كذا قطعاً ثبوتاً في عقيب
القطع فلما خلا الفداء والظاهر ولم ينقل معصية ذبحه وكان لا احتج الى الفداء
ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ العدا
بل من العراج للقطع بانه فكن من الذبح وانما امتنع كما منع واما كونه قبل الفعل بالنسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق
لما كان يتدرؤ وقعه في المستقبل فان النسخ لا يعطف على مقدم سابق بل العوض
انه اذا عوض درر والامر بشي ففهم يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال
الامر به ما ينسخ لنقل المأمور به والى اصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الكلام
فقبل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى بشي من خبرياته كما لو قال جازاً هذه السنة وهو
غداً ثم قال بغير وقت الحج والفداء **فدفع** ابراهيم دم ذهب بعضهم الى ان ليس ينسخ
اذ لا روي بنا ولا بيان للامتناع وانما هو اختلاف جعل في الآية بدلالة
في الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قول ما يترجى اليه من الكفرة يقال قدك

نفسه

قد كنت نفسي اي قبلت ما يترجى عليك من الكفرة ولو كان ذبح الولد لم ينسخ
الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخطف مقام الاصل لم يخفى ترك المأمور به حتى
يلزم الامر فان قيل يجب ان يملك قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل
اي ذبح الولد وتجرى الشئ بعد وجوبه نسخ لا في حاله بخلافه انما لا يكون نسخاً وانما يلزم
لو كان حكماً شرعياً وهو مخرج فاني حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فوالله الوجوب
ثم عاوت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكماً شرعياً فيكون ثبوتها نسخاً للوجوب
لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا ينقض **فدفع** ابراهيم دم ففهم ان ذبح الولد
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوجوب ولا يخفى ان هذا يخص الاحكام المتضمنة
فان قيل قد سقط نصب الموكنة بالاجماع المتضمن في زمن ابي بكر رضي الله عنه وبنت
جب الامم عن الثلث الى السدس بالافحين بالاجماع مع دلالة النص على انها تلج
بالاخوة وكون الافحين قبل نصب الموكنة سقط سقط سببه لا لورود وليس
مترجي على اتمامه ودلالة النص على عدم الجب بالافحين يستلزم على كون المفهوم حجة
وكون اصل الحج غلظة ولا قطع بذلك وذكر في الاسلام في باب الاجماع ان نسخ
الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة
فلا يتصور ان يكون ما سجد لهما ويصور ان يعتد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة
فينسخ اجماع ما سجد له وللمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن شرعي
ولا يتصور حده ولا يجد الشيء وم لا ظهوره لا استلزامه كون اجماعهم اولاً على الخطاب
مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير معتقد فان قيل لم لا يجوز نسخ الاجماع الثانية
قياساً فلان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون ما
النسخ بالاجماع هو القياس لان انتهاء الشيء بانقضاء شرطه ليس من باب النسخ
ولما قيل ان يقول لان ان الاجماع التي كانت للنسخ خطاً وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستند الى نص راجع على النص الاول الذي يحمله منسوخاً به لا يقال في كون النسخ
هو النص الراجح لا الاجماع لانما نقول يجوز ان لا يعلم تراجيح ذلك النص فلا يصح

جعله فاما خلاف الاجماع البني عليه فانه يكون متراجعا لا الى حاله فيصالح ما يحتاج
 الى هذا المعنى ان يقول مع بوسعكم ان الله لا يبعث الا نبيا من قبلي فاما قوله
 بئس لعلي جليل العباد ووجوههم من معرفة مناديه فصار بيان الموارث كما لا يخفى
 وكذا العباد في قوله ثم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث متعده
 بان ارتفاع وصية الوارث اذ هو بسبب شرعية الميراث كما يقال رادون فاكنت
 برديقال ان الثابت بآية الوارث وجوب من بطريق الارث وهو لا ينافي
 ثبوت من آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه
 ان المستثنى بآية الوارث انما هو وجوب الوصية لا جوازها واما ما في قوله
 لا وصية لوارث ضرورة في اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما
 شرعيا بل حاجته اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المتفصح بآية الموارث
 فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة وكان هذا مما ينبغي ان كتاب الله تعالى
 يعني ان حكم قوله تعالى فاما من كان منكم غنيا فليعطي الوصية من قبله والفقير
 فليؤثر من بعد الوصية فلو كان في السنة نسخ قوله تعالى والفقير فليؤثر من بعد
 الوصية لكان من الله نسخا للكتاب وكون الحكم وقوله فاما من كان منكم غنيا
 فليعطي الوصية وان لم يكن قواما من انما اضطررنا الى ما في المصاحف لكنه يحسن من قسم
 الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى الله ان يقال زاد عمر
 في القرآن ما ليس منه لاطعت الشيخ والشيخ الى الحق بالصحف في نسخ السنة
 بالكتاب متى وجد تحت اوله ليس على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة
 سوى انه غير متعلق في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه
 الى بيت المقدس فانه لا يبعد كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا ينافي في القرآن
 لتعلق وان اية التوجه الى مسجد ابراهيم افاضت بعد التوجه الى بيت المقدس بلدية
 فان قبل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهم
 اتفده قلنا قد ظهر انما كانت بالسنة حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يوجه بكة الى الكعبة
 وحديث عائشة رضي الله عنها وليس عن نسخ الكتاب بالسنة فيجب لعدم

ركنه ان توجهه الى الكعبة بالسنة
 ليس بافتقار الى السنة بل هو ثابت بالكتاب
 في خلاف ما سبق من كونه ثابتا بالكتاب
 ان الاصل التيقن في فقههم انما بالسنة
 فانهم

الزجاج

لعدم النزاع في الكتاب لا نسخ جزا واحد فكيف يجوز انما لا يرى من غير نقل الحديث في ذلك
 على ان قوله ما حجة اجماع اسد له ظاهره انه كان بالكتاب حتى اقبل قوله تعالى فاما احملنا
 لك ارضا جنت اللواتي انتبت اجود من وانشاء الشيخ ابراهيم الكسري ان حرمة
 الزيادة على البيع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد قوله ان سيدا بعدية
 المطلقة يتناول الاية **وليس ذلك من ثمة** فانه قد ثبت بجواز كون
 بالاجتهاد وقلت هو راجع الى الذي حيث اذن الله تعالى في الاجتهاد ومن غير ان يقرره
 على الخط **وليس** سابق للآية فانه يدل على ان المار او غير لا يقطع صحة حيث لم يكن
 فاما سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يات كتاب الله تعالى على وجوب البضاع
 الحديث مطلقا **ولما** المنسوخ لا يخفى ان التفسير انما هو في منسوخ الكتاب
 او الحديث ليس من وجوه التلوه فيكون منسوخ التلاوة بل لا يخفى النسخ الثاني حكم
 والمراد بالحكم هو ما يتعلق بغير الكتاب لا بغيره **ولما** قالوا قد يرفعان بغير ذلك
 وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب وقوله ولا تخافوا في البضاع فذلك يثبت العلم
 او بارتباب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم
 بالوجوب وهو لا يثبت بالموت فلهذا حال انما الثالث على غيره **ولما** سئلكم قلنا ان
 الاما شاء الله يدل على ثبوت الشبان في الجملة لان الاستثناء من النبي انما
 اشارة وان لم يكن كذلك فبارك في ذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
 كانت تقول سورة البقرة **ولما** فلهذا اختلاف الزيادة على النص نسخا ام لا يعني
 ان الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلوة يساوية مثلا فلا نزاع بين
 الجمهور انما لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثله زيادة جزء او شرط
 او زيادة ما يرفع مفهوم الخصال واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
 ذهب العلماء المذنبين الثاني ليس بنسخ واليه ذهب النافين الثالث ان كان الزيادة
 ترفع مفهوم الخصال بنسخ والا فلا الرابع انما غرت الزيادة المزية عليه بحيث صار وجوده
 كالعدم شرعا في نسخ والا فلا واليه ذهب النافين عبد الجبار والي ساس ان اخذت

الزيادة مع المذهب عليه حيث يقع التعدد والافتقار بينهما في نسخ والا فلا
 الساس ان الزيادة ان رقت حكمها شرعا بعد ثبوتها بدليل شرعي في نسخ والا فلا
 والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكره لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلقت بقوله
 رقت او بوثوقه لان الزيادة على النص الواقعة بحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا
 ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون قابلا
 لما سمي هذا تفصيل لما ذهب على ما في اصول ابن ابي حنيفة والفتن عليه مراعاة
 احكامها انما يجب اخراج مفهوم الخاتمة عن محل الخلاف مع اية حفيضة ومع لانه
 لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خير بانه لا موقوفة في ذلك على ابن ابي حنيفة
 من عارضة في الاختصاص بالكون كما هو معلوم في حق حكم المستثنى والثانية ان
 ابن ابي حنيفة او رد الزيادة التي بغير المذهب عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
 فثمة امثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثانية زيادة غير من جملها
 على ثمانية في حد القذف والثالثة الفجر في ثمة امور بعد التحريم امرين كالتا
 صم او اعتق ثم صم او اعتق او اطعم وقد فسره في الحصول وعبرة بغير الاصل
 بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المذهب عليه حيث لو روي
 كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم
 في المثال الاول لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم
 يجب عليه اعادة الصلاة بركعتيها الثلث بخلاف المثالين الآخرين
 اولوا فقرر على ثمانية جملها لا يجب الزيادة غير من غير اعادة الثمانية
 وكذا الرواية باحد الامرين الاوليين اعني الصوم والاعتكاف كان كايام غير
 وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن ابي حنيفة
 وهو ان يصير وجود المذهب عليه بمنزلة المعدوم فالتا ان في مستقيم انما هو
 بمنزلة المعدوم في انه لا يحصل به اقامة المذهب في الاشكال في المثال الثالث
 لان احدهما لا يكون بمنزلة المعدوم على تقدير التحريم ثمانية امور بل يحصل

الاثبات

الاثبات بالامور به على تقدير الاثبات باحد الامرين الاوليين وثمة بوجه
 ما ذكره بعض المحققين وهو بان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وذلك
 نحو ما قبل الزيادة فلو كان عدم في انقضاء الطهارة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني
 زيادة غير من على الثمانية ليس من قبيل الشيخ عندنا حتى وان المثال الثالث
 نسخ عنه لكان لما من حيث وقوعه في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان
 هو ان الزيادة ان غيرت المذهب عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويكره استئنافه
 او كان زيادة فعل ثالث بعد التحريم بين فعلين نسخ والا فلا كزيادة غير من
 على ثمانية صرح بذلك الاصول في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت
 الزيادة قد غيرت المذهب عليه بغير ان شرعا بحيث صار المذهب عليه لو فعل بعد الزيادة
 على حيث ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة
 ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد غيرت بين فعلين فزيد فعل
 ثالث فانه يكون نسخا لغير ترك الفعلين السابقين والا فلا ذلك كزيادة
 الترتيب على الطهارة وزيادة غير من جملها على حد القذف وزيادة شرط متصل
 في شرط الصلاة كاشتراط الصوم وهذا هو ذهب القاضي عبد الجبار بهذه عبارة
 الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال فاضي النقصان ان الزيادة اذا كانت
 حكم المذهب عليه بغير ان شرعا بحيث لو فعل المذهب عليه بعد الزيادة على الوجه الذي كان
 بفعل قبلها لم يخرج ولم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة وجب ولم يلزم
 استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو غيرت ما يقع بين واجبه
 لكان زيادة ثالث نسخا لغير تركها فظاهر ان في نفس ابن ابي حنيفة جملها بينا
 فانه فسر بمعنى ان يكون بلفظ البني للمفعول لان ابن ابي حنيفة لم يفسره بهذا
 التفسير **وهو** رفع اجزاء قبل من الاجزاء اشكال الامر او الخروج عن العهدة
 ووقع وجوب النقصان وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالاشكال بفعل الاصل
 لم يرتفع وما اتفق وهو عدم ترتفعه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل

فان قيل ان يقال انه نسخ التحريم الزاوية على الكعبتين مثلا وايضا قيل ان الخبر
 بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا يجنبه وليس يرتفع والمرتفع وهو عدم
 قيامهما معا فانما ثبت حكم النسخ الاصل فيكون قد نسخ **و** وايضا المطلق
 يعني ان المطلق مع مقتضاه حكم معلوم هو انما لا يطلق عليه الاسم وان لم
 وانما لم يثبت على القيد والمقتضى هو انما لا يستلزم على القيد ويستلزم عدم كونه
 فثبت حكم احدهما وجوب استحالة انهما حكم الاخر فيكون نسخا وقيل لا لانه اذا
 ان القيد يستلزم عدم كونه الاخر فيكون نسخا لانه لا ينفك عن مفهومه الى لغة وان اراد
 بحسب عدم الاصل فيكون حكمه نسخا **و** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
 التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون نسخا من الاحكام
 شرعا لان وجوب كل شيء وحرمته تركه يثبت على عدم الخلف وقيل لانه لو ثبت
 الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انها لا يجتمعان ولا يجبان معا فيكون
 واحدا فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنسخ وحرمتهما موقوفتان على عدم
 الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين
 يلزم في الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعا **و** وايضا
 الخبر لا جمل الحكم الخبر من قبل الاختلاف حتى يسمي بين الخبرين رجل وامرأتين
 وشا مع عيين والخبر بين الفصل والسج و بين التيمم والوضوء بالبيضاء البظلمة
 بان الواجب في الخبر احد الامرين او الامر على التيقين وفي الاختلاف واحد
 معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب او لا كالنفل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف
 كان جمعا بين ذلك الاصل حتى كان لم يرتفع فلهذا لم يكن الاختلاف نسخا
 بخلاف الخبر فانه نسخ لم يرتفع ترك الامر الواجب او لاصل التعيين **و** وقيل نسخ
 رجل وامرأتان جرمين او خذوف اي فان لم يكن رجلا فان الواجب على
 وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بان احد الطرفين رفعا لذلك الوجوب وقيل
 لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليس هو رجل وامرأتان او

فان قيل ان يقال ان نسخ التحريم الزاوية على الكعبتين مثلا وايضا قيل ان الخبر
 بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا يجنبه وليس يرتفع والمرتفع وهو عدم
 قيامهما معا فانما ثبت حكم النسخ الاصل فيكون قد نسخ **و** وايضا المطلق
 يعني ان المطلق مع مقتضاه حكم معلوم هو انما لا يطلق عليه الاسم وان لم
 وانما لم يثبت على القيد والمقتضى هو انما لا يستلزم على القيد ويستلزم عدم كونه
 فثبت حكم احدهما وجوب استحالة انهما حكم الاخر فيكون نسخا وقيل لا لانه اذا
 ان القيد يستلزم عدم كونه الاخر فيكون نسخا لانه لا ينفك عن مفهومه الى لغة وان اراد
 بحسب عدم الاصل فيكون حكمه نسخا **و** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
 التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون نسخا من الاحكام
 شرعا لان وجوب كل شيء وحرمته تركه يثبت على عدم الخلف وقيل لانه لو ثبت
 الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انها لا يجتمعان ولا يجبان معا فيكون
 واحدا فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنسخ وحرمتهما موقوفتان على عدم
 الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين
 يلزم في الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعا **و** وايضا
 الخبر لا جمل الحكم الخبر من قبل الاختلاف حتى يسمي بين الخبرين رجل وامرأتين
 وشا مع عيين والخبر بين الفصل والسج و بين التيمم والوضوء بالبيضاء البظلمة
 بان الواجب في الخبر احد الامرين او الامر على التيقين وفي الاختلاف واحد
 معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب او لا كالنفل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف
 كان جمعا بين ذلك الاصل حتى كان لم يرتفع فلهذا لم يكن الاختلاف نسخا
 بخلاف الخبر فانه نسخ لم يرتفع ترك الامر الواجب او لاصل التعيين **و** وقيل نسخ
 رجل وامرأتان جرمين او خذوف اي فان لم يكن رجلا فان الواجب على
 وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بان احد الطرفين رفعا لذلك الوجوب وقيل
 لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليس هو رجل وامرأتان او

فان قيل

او قال مستند رجل وامرأتان وهذا على تقدير انما استشهدوا لخصما **و** قد
 الاستشهاد في النوعين لا ينافي حكمه بان احد الطرفين يرتفع والمرتفع وهو عدم
 قيامهما معا فانما ثبت حكم النسخ الاصل فيكون قد نسخ **و** وايضا المطلق
 يعني ان المطلق مع مقتضاه حكم معلوم هو انما لا يطلق عليه الاسم وان لم
 وانما لم يثبت على القيد والمقتضى هو انما لا يستلزم على القيد ويستلزم عدم كونه
 فثبت حكم احدهما وجوب استحالة انهما حكم الاخر فيكون نسخا وقيل لا لانه اذا
 ان القيد يستلزم عدم كونه الاخر فيكون نسخا لانه لا ينفك عن مفهومه الى لغة وان اراد
 بحسب عدم الاصل فيكون حكمه نسخا **و** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
 التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون نسخا من الاحكام
 شرعا لان وجوب كل شيء وحرمته تركه يثبت على عدم الخلف وقيل لانه لو ثبت
 الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انها لا يجتمعان ولا يجبان معا فيكون
 واحدا فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنسخ وحرمتهما موقوفتان على عدم
 الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين
 يلزم في الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعا **و** وايضا
 الخبر لا جمل الحكم الخبر من قبل الاختلاف حتى يسمي بين الخبرين رجل وامرأتين
 وشا مع عيين والخبر بين الفصل والسج و بين التيمم والوضوء بالبيضاء البظلمة
 بان الواجب في الخبر احد الامرين او الامر على التيقين وفي الاختلاف واحد
 معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب او لا كالنفل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف
 كان جمعا بين ذلك الاصل حتى كان لم يرتفع فلهذا لم يكن الاختلاف نسخا
 بخلاف الخبر فانه نسخ لم يرتفع ترك الامر الواجب او لاصل التعيين **و** وقيل نسخ
 رجل وامرأتان جرمين او خذوف اي فان لم يكن رجلا فان الواجب على
 وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بان احد الطرفين رفعا لذلك الوجوب وقيل
 لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليس هو رجل وامرأتان او





فكون على فرضنا على الاطلاق اذ لا بل بالنسبة للثاني فما نرى فيها من فضا لا ينافي
فرضا كما اذا انصرف على سورة البقرة فانما يقع فضا ولم يشرع فضا بالاجماع فان
في كون النسخة فضا واجبا مع انها متناهيان ضرورة ان الفرض ثابت بتطابق
والواجب بظني لا يقطع قلت فرض من حيث كونها قرانا وواجب من حيث خصوصية
النسخة وعندنا بما يثبت من لاشافاة **قوله** بل هو شرط للصلاة يعني ان الكلام في كون
الوضوء متناحيا للصلاة وانما كونه قربة فيفسر الى الشبهة بخلاف اذ بها يتردد
والعبارة عن العادة نفس هذا ينبغي ان يكون التنية والترتيب واجبين في الفرض
على قصد القربة بدونهما يعني انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** يعني انه لا يجوز الصلاة الا به
لما قيل ان يتولى الاجزاء ان يكون واجبا يعني ان يكون المصلي انما باعتبار تركه التنية
او الترتيب في الوضوء مع صلوة كانه ترك النسخة ومع لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من
وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل لا نسب ان ينشر الاصل بقول الاعضاء
التنية وسبح الراس ومع عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لان المراد
بالاصل في هذا المقام هو المبدأ الذي يرفع الزيادة اجزائه **قوله** ولم يحسن تلك ابي
الواجبات يعني انه ياتى ناكسا في الوضوء والافتقار في ان غسل الرقعة ومقدار
الرجل في السجدة واجب مع اللزوم بدليل ظني بحيث لا يكون جازمه **قوله** اصلا ثابت
اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة
اهتم بانه ثابت كما ان قواعد فقهية واصول فقهية حكمت ونسج نكوة عابثة مستهارة كونه فقهية
لمستكرهة في صدد الكلام وهو عند المضاربة فانه تنصيص على التكره في الرجوع وبيان نصب احد
التبرك كين في المال المسترك ببيان نصب الآخر فاذ قال على ان لا نصف الرجوع فكانه قال
ذلك ما في فقه المذاهب **قوله** بدلالة حال المتكلم الى الذي من شأنه التكلم في الازمنة
كانت رجع والجهل وصاحب المائدة **قوله** وكذلك السكوت في موضع الى جهة كالألأب
ان يندم ذلك ويحمل سكوت صاحب الشرح وسكوت الصحابة وسكوت الكون انما
فان الامام لم يرد في بيان ذلك مع انه لم يكن حقا لا يوجب التغيير ضرورة ان الشارع

لا يكت عن غير الباطل وكذا سكوت الكمال لغة جعل بيانها لها التي توجب
الجاء على الاجازة التنية عن الرغبة في الرجال وبشارة فخر الاسلام ان سكوت
البكر في الشكاح جعل بيانها لها التي توجب ذلك اي السكوت وهي ابي
تلك الحالة على الجاء والمفتور ان السكوت جعل بيانها للجاء عن التكلم باحصل
براس من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانها لال يوجب ذلك اي
كونه بياناً رجع الجاء فحمل سكوتها دليل على الجاء من التكلم به وهو الاجازة
والصواب ان الكلام في قوله بحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعيين المعنى
جعل السكوت بياناً للرجوع لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الجاء عن قولها
الرغبة في الرجال ومع عبارة المص ان جعل بيانها للاجازة لاجل حالها
الوجبة للجاء وهي الرغبة في الرجال **قوله** وكذا التناول جعل بياناً للتبوت للحق
عليه واتواربه لاجل حال في التاكلي وهذا هو الواقع لما نحن بصدده من ان البيان
يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى سكوت حين يرى عبده ويسبح ويشي
يكون اذنا فان قيل جئنا ان يكون سكوت لفظ الغيبة وعدم الالتفات بنا
على ان العبد يجر من رعا قلنا يترفع جانب الرضا بدلالة العرف والعادة
في ان من يرضى بتصرف العبد يظفر النبي ويرد عليه والاطمئنان بهذا القسم
مندرج في القسم الثاني من اعم ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعندنا ان في
رجوع الامة مجمعة يعني ليس عطفت الدرهم عليها تفسيرها لان معنى العطفت
على التعابير ومعنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بياناً
للمعطوف عليه في مثل على مائة درهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تعينه
وتفسيره متعارف في العدد واذا عطفت عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اذ اب
حتى ان ذكره يستهين في العربية وبعد تكملة ان ضرورة عطفت في العدد ايضا
يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بترتبة المعطوف فيها اذ كان المعطوف
مقدراً بالعدد مثل مائة درهم او بوزن مثل مائة وقبض حنطة مثلاً بانه العدد

بخلاف قوله على مائة وعبدان ونب فان البيان لا يكون بياناً للاول لانه يشبه
 العدد حتى يصح قياسه على مثل مائة وثلاثة وراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة
 بالعبد والذئب لا يلائم لفظه حتى لان موجب الشبهة في الذئب ومن العبد والذئب لا يشبه
 في الذئب الا انه السهم للضرورة فلا يشبه الا في المصاحح به كالمعطوف دون المعطوف
 مع انه لا يكثر كقوله العدد حتى يسحق الخفيف فان قيل ليس يستقيم لان المنسوخ
 في مثل مائة وثلاثة وراهم هو مجرد المعطوف اعني المضاف اليه لانه ليس المعطوف على غيره
 في مائة وراهم فكذا يجوز في المنسوخ هو المعطوف يعني ان المعطوف عليه يكون من جنس
 المعطوف ودرهما كان او دينار او غيره مما قد يجاب بانه قياس في اللغة وان ارد
 ابتداء الحكم على التماس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لان ان العدة هو كونه
 المعطوف من قبيل المقدرات بل كونه العطف متضمنا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
 والمعطوف عليه كالمطر والشرط فكذا التغيير في مائة وثلاثة ارباب بخلاف مائة ودرهم
 او لا ابراهام في المعطوف فلا احتياج اليه التفسير **الركن الثالث** الاجماع هو في اللغة
 العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا القوم اذ في اللفظ
 اتفاق المجتهدين من انه محذور في عصر على حكم شرعي والموافق بالاتفاق الاشتراك في
 الاعتقاد او القول او الفعل وقيل بالمجتهدين اذ لا بد من اتفاق العوام وعرف بلام
 الاستغناء اخترازا عن اتفاق بعض المجتهد في عصر واخر زعمه من انه محذور عليه السلام
 عن اتفاق مجتهد في الشريعة اليه وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان
 قل او كثر وقابلية الاخترازا عما به وعلى ترك هذا القيد من لزوم عدم اتفاق اجماع
 اليه اذ لو امكن اذ لا يخفى اتفاق جميع المجتهدين اللاح ولا يخفى ان من تركه اغا تركه
 لو فرضه لكن الصحيح به ان نسب بالتوقيفات واطلق ابن ابي حبيب وغيره الامر
 لبق الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امور اللزوم ووجه ما يرد عليه
 ان تارك الاجماع ان لم فهو امر شرعي والافلا مع للوجوب والمضف حقيقة
 بالشرعي زعمانه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والدينية الغير الشرعية وفيما

ذكره

وفيما ذكره من البيان نظر لان العنق قد يكون ظاهرا لاجماع ليس بظاهرا كما في
 الصيغة وكثير من الاعتبارات وايضا لشي الاستنباط قد يكون عاملا بصرح به
 الجبر الصارح بل استنباط المجتهد من خصوصية فبغيره الاجماع قطعته **قوله**
 والحيث هي في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند وان قيل على هذا
 كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالحيث المعنى الشخصي فكانه قال
 والايضا هي في امور فبغيره الاعتبارات مع قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب ابراهام
 بجنه روى ان ابراهام غاب عننا زوجه فبلغ عروضا منه انه يابح بالس
 الرجال ويجوزهم فاحض اليها بمنعها من ذلك فامتنعت من هيبته اي
 ازلفت الجبين واستعطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد لاعتقالي وغيره كافتاء
 حجة كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرة او اتم علما او استورا
 بخلاف حجة لوهض مجتهد والحنفية والثافعية وتكلم اهدم بايوان مذهبهم
 وسكت الآخرون اجماعا ولا يحل سكوتهم على الرضا لقوله الخلاف ثم لا يخفى
 ان اشتراط معنى مدة التأمل يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع
 احتمال كونه لتعصب المجتهدين او استورا للخلاف او عوز ذلك واعلم ان مثل
 هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوني لا يكون جاحدا وان كان هو من الادلته
 القطعية بقرينة العام من النص **قوله** في العيوب الخفية هي الجذام والبرص والجنون
 في احد الزوجين والجب والعتة في الزوج والرق والقر في الزوجة **قوله** فتشمل
 العدم هو في حكم الفصل ان لا يجب غسل الجرح ولا غسل اعضاء الرضوخ وشمل
 الوجود وان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض تحول الوجود ان ينتقض الطهارة
 لكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومن المرأة وشمل العدم ان لا يتحقق
 بشي منها **قوله** وقال بعض المشافهين ذكر الامام الامدي في الاحكام ان الجنين
 في هذه المسئلة انما هو التخصيص وهو ان يقول الثالث ان كان يرفع ما اتفق
 عليه القولا ان فهو متفق لما فيه من في اللة الاجماع والافلا وليس فيه حجة الاجماع

جاءت واتي كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه وبين
كثير من امثلة التسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل
فان قيل لم يقبل به قابل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول
والا لما جاز لك في واقعه مخدرة لم يسبق فيها قول من احد فان قيل قد اتفق
القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للجماع قلنا منع فان عدم
القول بالتفصيل اعلم من القول بعدم التفصيل والاعلم لا يلزم الاخص نعم
لوصح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تحطية
كل من القولين في بعض ما ذهب اليه وصح تحطية للامة فيمنع قلنا المنع
تحطية للامة فيما اتفقوا عليه لا تحطية لكل بعض فجاء الاتقان عليه نعم ان عدم
القول بالتفصيل وان استشهد في المناظرات لكنه ليس بموافق للاتفاق على قبوله
وانما يقبل حيث يصح الزامه بالختم بان يلزم من التفصيل بطلان عدمه ثم
التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كل ما يفيد موافقة احكام
الجزئيات او لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق
عليه القولان الباقان ام لا وليس على الاصولي التوضيح لتناقص الجزئيات
وما اذعاه للخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور
غير معتد به لانه ادعاء باطل لا يلائم ثبوت احد القولين بالاجماع في مسألة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من القولين يوجب عليه ما فيه
من مخالفة البعض ولهذا احدث التاخير قولنا لانا قلنا ان ابن سيرين ثبت
الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابع اخو بالعكس وكذا
في العسر بانه ليس شمول الوجود ولا شمول العدم كجوابه وكذا في البواقي مثلاً
لا اجماع على وجوب غسل المخرج في حالة اية حنفية مع انه مع ولا على وجوب غسل
اعضاء الوضوء في حالة ان نفي مع واذا صدق انه لا شيء ولا واحد اتم اطلاقاً
بما يجب اجماعاً فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعاً غايه ما في الامر

انه ركب مغلطة بحسب التعبير عن الامر من مفهوم يستلزمها على سبيل البدل ويكون
تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم
في شيء من الاقوال بخلاف مسألة العدة والجماع الاخرى لانتفاء القولين على عدم
جواز الاكتفاء بالاشهاد قبل الوضع وعلى عدم جوازهما من الوجه واما مسألة علة
الربا فلما يخفى ان القول الثالث ان كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العينة
كان في نفي للاجماع والافعال لم يقع انتفاء الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس
في العينة **وهو** واما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقبل به احد يعني لا قابلية للخرج
الركب من كون عدة الحامل موضع الحبل ومن انتفاء وجوب الحول ومقتضى اجماع ابن مسعود
وبغيره اما عده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الجنس مقتضى لان الجنس ثابت واما عند غيره
فلان الجزء الاول اعني كون العدة موضع الحول مقتضى لكونها باعده الاجلدين والركب
يشتمل على انتفاء احد جزئيه **وهو** في الضار هو المال الغائب الذي لا يربح فاذا ربح فيسقط
بضار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **وهو** فلما بد من ضابطه فتر كلامه انه القولين
الباقين اما ان يشتركا في امر واحد هو حكم شرعي او لا وحي الحكم المختلف فيه اما ان يشتمل
على واحد او اكثر اما الاول وهو ان يشتركا القولان في امر واحد هو حكم شرعي كافي في مسألة
العدة وكذا في مسألة الجماع الاخرى قلنا بطلان القول الثالث لاستلزامه ابطال
الاجماع واما الثاني وهو ان لا يشتركا القولان في امر واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلاف
القولين انما يتصور في ثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قابلاً بغير الحكم
في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخرى قابلاً بالعكس كقول
ابن حنيفة ربح بالانتشاء في طرود من غير السبيلين لا يمس المرأة وقول ابن حنيفة
ربح انتشاء في السبيلين دون طرود فالقول بالانتشاء في كل منهما او بعدم
انتشاء في شي منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي جماع عليه الثاني ان يكون احدهما
قابلاً بالثبوت في الصورةين وهو معنى شمول الوجود والاخرى بعدم فيها وهو معنى
شمول العدم فان اتفق الشهران على حكم واحد شرعي كسوية الناب والجلدة

في الولاية كان القول بالانفرد مبطلا للاجماع والافلا كالقول بجواز النسخ
ببعض العيوب دون البعض الثالث ان كون احدهما قابلا بالثبوت في احدهما
الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قابلا بالثبوت في كلتي الصورتين
فيكون اتساقا على الثبوت في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطلا
لا على كسالة الصدقة في الكعبة تقلا وفرضا ومثله بيع الملائع والبيع لغيرها
والاخرى عليك اتساقا خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملائع مثله بيع غيرها
والبيع بالشرط مثله مختلف فيها لا يتعلق لاحدهما بالاخرى والبحث هو انه
اذا سبق في مسألة اختلاف في قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطلا
ام لا **والاول** اما مسألة الروايات المتواترة فيها عليه القدر مع القدر مع الجنس والآثار
العظم مع الجنس الا وهما مع الجنس وما يشتركان في احد حقيق هو حكم شرعي ما
فان مفهوم احدهما لا يبرهن واحد يجب الاعتبار بل يجب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فثبت العلية حكما شرعيا لا يدركت او لا خطاب الشارع في
بل قد يستدل بان يكون ان يقال ان القولين اتساقا على انه لا ريب اني غير
الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم وجود الجنس في العلية دفع لذلك **والثاني**
فان تطهر واجب بالاجماع قد عرفت انه لا شيء من التطهيرين يجمع على وجوبه
واما غسل الخمر فلهي لانه اية حنيئة ومع اما غسل الاعضاء فلهي لانه اتساقا
ومع فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **والثاني** ولو جعل الحكم بعينه
لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال
الانسان في الزوج مع عدم الانشاق بالجنس حكم واحد لا يجمع ومع والاشاق
بالجنس مع عدم الانشاق بالزوج حكم واحد لثبوت في دفع فعدان لا يشتركان
في امر واحد دفع الانشاق عيب حتى يكون في لانه ابطلا للاجماع فان قيل
قد انتفى على احد الاخرين اعي انتفاض الزوج دون المس او بالعكس
فاجاب ما من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس حكم شرعي فان قيل ينبغي

ان يكون

ان يكون القول بشمول عدم بطلان للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صدقة
من اجماع ومس فاجاب ان بطلانها ليس بجمع عليه وانما قال فانه يخطر
بالنظر لان الظاهر ان اختلاف في بطلان الصدقة وانما الخلاف في حرمة تلك
البطلان فالحكم ان متحدان لا ينافيان اصلها وانما ينافيان في العلة **والثاني**
واما الاجماع المركب فاعلم من هذا اني عايتي عدم التباين بالفضل لانه ينشأ
ما اذا كان احدهما قابلا بالثبوت في احدي الصورتين فقط والاخر قابلا بالثبوت
فيهما او بالعدم فيهما **والثاني** وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعي الناس اليها
من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل البدعة فهو من امة الدعوة وروا
البداية كالكنار ومطلق الاسم لامة البداية المشهورة ولما بالعبادة قال
الامام السرخسي صاحب البدعة ان لم يكن يدعيها ولكنه مشهور بها فيقتل
لا يعتد بقوله فيما ينص عليه واما بما سواه فيعتد به والاجماع ان كان مظهرا لها
فلا يعتد بقوله اصلا والا فاطمكم كما ذكرتم له بالتعصب هو عدم قبول الحق عند
ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **والثاني** لا يكون بالجماعة بعينه في صورة عدم قيام
الاجماع بناء على بناء ثالث واحد **والثاني** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من
من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتساقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من حدث وقيل جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم وعند التائدين بالاشراط ينعقد
الاجماع لكن لا يثبت حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع فعملوا اطلاقا
المتقدم ما يتبعه اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو رآب المناظرة بل
على ان ينعقد كل حقيقتها ذهب اليه عليه عامة اهل الحديث والثاقبة وقد صح
عن عمر انه لا يكون ما نسا ونس من اية حنيئة مع ما يشترط بالجمع وذلك كسج اربعات
الاولا وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به فاض لا ينعقد
عند محمد وروى الكوفي عن اية حنيئة مع انه لا ينعقد فثبت هذا مني على الاجماع

لم ينفذ وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس بالاجماع
لكن لم يرد اي ايه من دليل يقتضيه ويعين عبارة في الاسلام انه نسخ واخرى عيب
بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بانه فيما ثبت بالاجماع لا يثبت
ذلك الحكم بانفسه بل يقتضيه وقوع اية في خبرين للاتفاق على القول الاخر ورفع
الخلافا وان لم يفرادة الحكم وتبدل المصلحة **وهو ان ثبت الحكم اي حكم الشرعي**
او الحكم الديني لا يثبت بقبول ان الاجماع لا يكون فوق حجة قول الرسول وبسبب
بجته في مصالح الدنيا لقرينة في قصة التلويح انكم اعلم بما هو دينكم وربكم كان ترك
واحدة في الحروب براجعة الصلابة رضي الله عنهم وقيل ثبت الحكم مطلقا في الديني
بجواز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي فيجب عليه فان كان اجماعه فليكن لا يكون
جائده وان كان قطعا فينبغي كونه في كل واحد من العبادات الخمس ما علم بالضرورة
كونه من الدين بكونه حجة اتفاقا واخفا لاختلاف في خبره وسبب في تفصيل استدلال
على افادة الاجماع ثبت الحكم فينا بوجه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يفتي
اسم من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاولئك ما تولى ولمصلحة جهنم
وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بعقوبة الى مشقة الرسول التي
هي كمن يفرح من اذ لا يصح مباح الى حرام في الوعيد **واذا حرم اتباع غير سبيلهم لم يرد سبيلهم**
او لا يخرج من حلال ترك اتباع غير سبيلهم فبذلك في اتباع غير سبيلهم واجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير موزع لا ينفذ لعدم فلهذا لم يرد حرمه اتباع كل ما يغير سبيل
المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام
بالاضافة الى الجنس بدليل حجة الاستدلال قطعا ولو سلم فيمكن الاطلاق وان قيل
السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حجة على الطريق
الذي اتفق عليه الامة من قول اوصل واعتقاد اوصل من حجة على الدليل الذي يثبت
اتبوعه قلنا اتباع غير الدليل هو ان كان به الناس واخذ في الشك في الرسول اي
في الله حكاه في الناس ايضا سند النص ووجه بزم التكرار فان قيل لو لم يرد اتباع

المال

البيانات واستدلوا لكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا
خصي ذلك القطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل
فعل الغير كونه فعل الغير لا كونه فاسد اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بانه
وبسبب موسى لا يبعد اتباعا لغيره وروى ذلك كذا خص المؤمنين بالجهنم والذين
في عصره فان قيل يجوز ان يراد بسبيل في متابعة الرسول او مشاهيرته او الاقتداء
او بخاصة رواد المؤمنين وهو الايمان به وقد ثبتت الامة في طه بين اربعة جهنم
سرى ورحا وارتوحي بالمشركين اجيب بان العبرة للمعومات والاحكامات
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والنايت بالنصوص ما روت عليه
ظواهر ما لم يصر عنه فبذلك وقد يقال ان الشك بالظواهر وجوب العمل بها انما
بالاجماع ولولا له لوجب العمل بالاولايل المانعة من اتباع القطع واخرى المص بانه يجوز
ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول وهم يمكن في حجة العطف تعار المؤمنين
وجوابه اما لان ذلك حجة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين
علم لا يقتضي له ما ثبت ايمان الرسول وهم مع ان عمل الكلام على التأييد للجدية
اول من حمله على التكرار وتعار المؤمنين لا يرفع التكرار كما في قولنا اتبعوا الزمان
وكتاب الله وقولهم في ذلك **ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين**
احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم من هذا العمل لا حاجة اليه في الاستدلال
وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي ولم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي وهم في الوعيد لان عطف
اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول وهم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة
على ان اتباع ما اتى به واستئصال او امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل
المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما اوردته من ان حجة النبي ليس غيره مع انه
اتفق على بطلانه بجملة المسلمين بهذه الآية على حجة الاجماع مع ان ما اتى به
النبي وهم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين
فلما يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين

لأنها بمنزلة سبيل المؤمنين بغير ما يصدق ثم انه سبيل المؤمنين لا غير هذا
المفهوم من المالكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجتماعية في سبيل المؤمنين
وله وقدرت وكذا جعلناكم امة وسطا اثبت لكم امة العدل والحقية النابتة بتعديل اسخ
النات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية النابتة بتعديل اسخ
ينافي الكذب واليس الى جانب الباطل ولا خلاف في انها ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين الجميع وايضا ان حقيقة الحق بالصدق والصدق
يشا ول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدق
ينبغي ان يحكم الجزم للشهادة على الناس **وله** وكل النصاب في محصورة في التوسط
تدبر هذا الكلام ان الخالق تعالى قد قدس قدرك في الالان ان قلت قولي احدا
بمصادا وراك الخلق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمسا
ويعبر عنها بالقوة الطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مستجذب
المنازع وطلب الخلافة من الما كل والمثرب وغير ذلك ونسب القوة الشهية
والبرهانية والنفس القادرة والثالثة بمصادا الاقدام على الاحوال والشوق
الى التسلط والرفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس القوانه وبحيث
من اعتدالى الحركة فلا ولا الحكمة والمنة العفة والمنة الشجاعة فانهات ما
النصاب في هذه الثلاثة وما سوي ذلك انما هو من توفيقها وتركيبها وكل
منها محسوس بطريقين او اطوارين وتوسطها في رفقها انما الحكمة فهي معرفة الخلق
على ما هي عليه بتدرا الاستطاعة وهي العلم النافع للجمعة بمعرفة النفس لها وطلبها
المثرب والية تولد من كون الحكمة فتداون خبرا كثيرا واطوارها الجزرة وهي
استعمال الشكوة فيما لا ينبغي كالشبابات وعلى وجه لا ينبغي كمنه الشرايع
نحو ما به من علم لا ينبغي وتوسطها العبادة التي هي تعطيل القوة الشكوة بالعبادة
بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقباض
السبعية للمناطة ليكون اقدامها على حسب الرغبة من غير اضطراب في الما

الهابطة من كون فعلها جبلا وبصرها محمدا واطوارها التدرج الى الاقدام
على ما لا ينبغي وتوسطها الحزم اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقباض
البرهانية للمناطة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضا المناطة ليس من استبعاد
الدوي اياها واستخدام اللذات واطوارها الجلاءة والنجورة في الوقوع في اذوا
اللذات على ما يجب وتوسطها الحذر والى السكون عن طلب اللذات بتدريجها
فيه العقل والشرع اينا را الاخلقة فالاداسا وتضام في الاطراف كزوايا اذ ان شئت
النضاب الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة مثبته هي العدالة في هذه الاعيان
عبر عن العدالة بالوسطا والية اشير بقوله ثم جرد الامة اوساطها والحكمة والنفس
البرهانية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها الملائم
بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كبر البرهانية وقدرها ورفع النفس والوقوف
من استبعادها واشترط في افعالها التوسط ليلاب بعد المناطة في هجرها عنها
وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد منى فيارس استوف سبعا وبرهانية
لاصطبا وفان انما والسبع والبرهانية للعارس واستعملها على ما ينبغي حصل
مقصود الكل برصول النارس الى البصير والسبع الى الطمعة والبرهانية الى العلف
والاصحك الكل فخره النفس الجوانية ارا وها ما هو اعلم من البرهانية والسبعية والاكمل
في ان هذه الثلاثة تنوزن متعذرة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قولي
وكيفيات للنفس الالانية فوضعه علم **وله** واما غيره من الآيات فدلالة
على ان انسانا مجتمعا في عصر واحد حجة قطعية ليست بقرينة اما قولي كنتم خيرة
الامة فلان الظاهر ان الخطاب للمصيبة على ما يشعور قوله لن يصبركم الا اقرى
وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطا في الاجتماع وبعد بول الوسع لا ينبغي
كون المؤمنين العالمين بالشرايع المتبليين للادام خيرا لاعم ولان المعروف في الشك
يس على العدم اذ رب شكوك منها عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف في الشك
بحسب الاري والاجتهاد ولا يبرهن ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك

الاولالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واحد وما قبله من ذلك كجملتهم
الامة ثلاث العدة لا تثنى لاثباتي القطع في الاجتهاد والافس في غيره
ما جرد ولان المراد منهم وسطا بالنسبة اليه بالام والامة لا تثنى لاثباتي القطع
بعد النسخ لعدم عدالة كل من الاحاد وبطلان التسليم لاولالة على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر **ورد** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع في
باب الاخبار في حصة الامة عن القطع مع اختلاف عباراتها وكون كل منها
خبر واحد قد تظاهرت مع صارت متواترة المعنى فبذلك نفيها عن رضى الله عنه
وجود خاتم خا جابدين يوجب فيها هذه التواتر غير معلوم ولا يفي ان مثل هذا يرد على كل
ما ادعى تواتر مضافه **ورد** وانما ذكره في النص مما شاع في قطعية الاجماع من جهة
وخاصة الاول ان اسبق حكم بالادلة دين الاسلام فيكون شئ من احكامه
مطلوبا لانه ان كبر من الواو ثما ابيح يصير الذي يجب ان يكون مندرجا
تحت الذي بحيث لا يصل اليه كل واحد من امان لا يكون للامة استنباطه
وهو باطل اولافائدة في الادراج او يمكن للمجتهدين منهم خاصة وهو بطا بالقر
فتعين استنباطه للمجتهدين ومع امان يستنبطه قطعا ويتبين كل مجتهد وهو
بطا لما ينزهم من الاختلاف اوجع المجتهدين الى التباينة وهو ايضا باطل لعدم
النابذة فتعين استنباطه من جميع المجتهدين ولاولالة على تعيين عدد
معين من الاعصار فيجب ان يعبر عصر واحد ولا ترجع لبعض فتعين انبأ
جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون انما هم بيا الحكم وبينة عليه يجب اتباعه للايات
الدالة على وجوب اتباع البينة بهذا غاية تقرر هذا الكلام ولنا ان يقول وجوب
الاتباع لا يستلزم النسخ وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر طراز
ان يكون الحكم المندرج ما يطلع عليه واحد جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله
او بعده وايضا اكمال الدين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول
الشرايع وقوانين الاجتهاد ولا ادراج حكم كل حادثة في الزمان والمص جيل

النضا بالمتفق عليها نوعين احدهما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق
عليه المجتهدون من امة محمد في عصر وظاهر انما لا تخفى في ذلك لان ما اتفق
عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الطرح في ذلك في النوع الاول قطعا
ونفسه لا يدخل في المنسوخ والابيان او ما اتفق عليه المجتهدون في عصر
على ذلك العصر قوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وبشرتها في نفس
الامر بمنزلة التواترات والبريات **ورد** وايضا قوله في قوله لا تثنى لاثباتي قوله
هذا لا ينبغي الاكون ما اتفق عليه طوائف العقلاء حجة على غير العقلاء والكلام في كونه
حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفة وايضا وجوب العمل بالابتن لم ينقطع
وكذا الكلام في قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو نسخ ما
ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه
بينة على الحكم في ذلك العصر **ورد** وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما قط
ان يقول المراد عدم الاضلال بالاجابة الى الكثر بعد الهداية الى الايمان او كثر
ما يقع الخطاء بجماعات العلما وايضا هذا لا ينبغي وقوع الضلال والذهاب
الي غير الحق من النفس والشيطان وانما ينبغي وقوع الضلال من اسبق وايضا
لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلما قط ولاولالة على تعيين
جميع المجتهدين من عصر **ورد** وايضا قوله تع ونفسا وسواها الآية الواو القسم ومن
تكرير نفس التكرير وقيل المراد نفس ادم ومعنى الهمام الجور والتقوى انهما مهابتان
حالهما والتكبير من الاتيان بهما ومعنى تركيتهما انما هو ما بالعلم والعلم ومعنى
تدبيرهما تقصصا واختصارا بما يجبهالة والفسوق وليس معنى الهمام الجور
والنقوى ان يعلم كل خير وشرو ولا اختصاص لذلك بالنفس المرككة فكيف
بجميع المجتهدين من امة محمد في عصر ويجب من المص كيف رواسته لالات
القدم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد
ما نسخ له لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق في هذه الوجوه

بأن كتاب ما اتفق له في آخر عمده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال
ان مراده الاستدلال بجميع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه
خلاف ظاهر كلامه ليس يستقيم الاستدلال بالجميع ايضا قطعا **وهو** وايضا العلماء
استدلوا بجند الامان حاصله راجع الى ما بين من ان الاحاديث الواردة
على حجة الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك ثم لا كان مظنة ان يقال
ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث تراهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العشرة اجاب بان ما نفي
كونه حجة اخص الاجامعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر قد يخل في فهم الحجة
من اهل المدينة والعشرة بخلاف اجماع المدينة والعشرة فانه لا يستلزم اجماع
الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العشرة او لا يطلع عليه كافي التواتر
الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم شتم
اجماع العشرة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة
والاخر خالف كثير من اهل الابدان والبيع **وهو** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة
الآية والجزء المتواترة يكون جاحده والثانية بمنزلة الجزء المشهور بضعل جاحده والثالثة
لا يضل جاحده ما نفي من الاختلاف ونفي مثل هذا الاجماع يوجب التبدل في ذهب
في الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع وان كان قطعا حتى لو اجمع الصبي به على حكم
ثم اجماعه على خلافه جاز في الحجة عند الجمهور بالتفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو
ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديل وهو المراد بما بين من ان الاجماع به
لا ينسخ به فاختلف فيه فيزبد عليه كما اذا اجمع القوم ان الله على حكم بروي فيه خلاف
من الصحابة ثم اجمعا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز تجاوزه ان شئت
عدا الحكم الثابت بالاجماع في وقت استماع اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال
ان انقطاع الوجي بوجوب امتناع النسخ يخص ما يتوقف على الوجي والاجماع ليس
كذلك والمصنف قد خاف من اطلاق لفظ النسخ الى اطلاق لفظ التبديل في نظره

على ظاهر

على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **وهو** وما نفي من
في السند والناقل جمعها في حجة واحدة لانها سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع
والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا من سنادي من وليس اولا
او اطاره لان عدم السند يستلزم الخطا او الحكم في الدين بلا دليل خطا وعين
اجماع الامة على الخطا وايضا اتفاق الكل من غير راع مستحيل عادة كالا اجماع
على اكل طعام واحد وقاعدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة الخلف
وصيرورة الحكم قطعا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه ان يكون قياسا
وانه واقع كالا اجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا لانه في الصدوق في خبره
رسول الله عليه السلام لا مرد فيها فلا نفي لاهل الدنيا ما ذهب السني ودوا والظاهر
ومحمد بن جبر الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبرا واحدا فتشقق عليه كذا في
الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المذكور بين خالفوا في
في الظني قياسا او خبرا واحدا ولم يوردوا الاجماع الا من قطعي لانه قطعي فلا يثبت الا على قطعي
لان الظن لا يثبت القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مثبتا على دليله في سنة
بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدانة الاحكام الشرعية والدليل على بطلان
مدعهم انه لا يشترط كون السند قطعا لوقوع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا
بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا
قلنا المراد به الاشارة الى طرحي ط كونه السند قطعا لكان الاجماع ظاهرا هو احد الادلة
لغوا بمنزلة لا يشترط حكما ولا يوجب امرام مقصودا في شيء من الصور او الشاكر
ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظاهرا فهو غير
اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعا فهو ثبوت التاكيد في النصوص المتقاضة
على حكم واحد فلا يكون لغوا بل لا بد له واعلم انه لا منع للمتنوع في جواز كونه السند قطعا
لان ما يرد به لا يقع اتفاق مجتهد في عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا
ان اريد ان لا يستعمل اجماعا لان الحد صاوح عليه وان اريد ان لا يشترط الحكم فلا يشترط

شرع لان اثبات الثابت محال **و** اما الناقل نقل الاجماع اليه فيكون
 بالتواتر فيقطع وقد يكون بالشبهة فيؤرب منه وقد يكون خبر الواحد فيفيد
 الظن ويوجب العمل بوجوب اتباع الظن بالدليل المذكورة قال الامام في
 رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي واما نقل
 عن الامم من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت
 صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولنا بقطع بطلان من
 يتكبر به في حق العمل استدلال بان نقل الظن مع تحصيل الدارسة بين
 الناقل والشيء عليه السلام بوجوب العمل بنقل القطعي او بالواجب بان خبر الواحد
 انما صار نظما بواسطة شهادته في الناقل الا انه في الاصل نظمي كالاجماع على انه
 اولا شهادته لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه السلام حجة قطعية **و** الركن الرابع
 في القياس وهو في اللغة التقدير والمساواة يقال فست الفعل اي قدرتها بها
 وفلان لاتباس بفلان اي لا يساوي ولا يعدي بعلى ففهم معنى الابداء
 كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة النوع للاصل في عدة حكم وذلك
 انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به دل على ضرورة والمقصود اثبات
 ذلك الحكم في ذلك الحكي لثبوته في حق القياس هذا به فكان هذا وما وذلك اصلا
 لاختصاصه اليه وابنيائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيين بل اذا كان بينهما
 امر مشترك بوجوب الاشتراك في الحكم ويستوي عدة الحكم ولا بد من ثبوت مشترك في النوع
 او ثبوت مشترك في محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بخطين وبذلك يحصل ظن
 مثل الحكم في النوع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تقدير الحكم من الاصل في النوع
 بعدة متحدة وافترض عليه بانه مقصود باللائحة النص وبانه لا معنى لتقدير الحكم كالحاجة
 الانتال على الاوصاف وليس في عدم بناء الحكم في الاصل الانتال عنه ولو سلم
 فثبت في النوع لا يكون حكم الاصل بل من ضرورة تعدد الاوصاف بعدد
 الى ان المصنف زاد بتعيين العلة بالابدرك في اللفظة احتراز عن دلالة النص

ونشر

ونشر تقدير حكم الاصل باثبات حكم من حكم الاصل في النوع وهذا يخرج
 بطواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل
 على ما سنشير اليه **قوله** المراد بالاصل القياس عليه فان قلت تغير الاصل والنوع
 بالقياس عليه والقياس يستلزم الدور وتوقف معرفة ما على معرفة القياس قلت ليس
 بهذا التفسير الاصل والنوع على بيان لا حد في عيبه الى المراد بالاصل الحكي الذي يسمى
 عليه لانه الحكم ولا دليل على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في النوع مثلا او اثبات
 الضرورة على البرزخية المراد بالاصل هو البرزخ والنوع هو الضرورة لا يثبت بها عليه حكم
 لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لان الاصل ما يثبت على غيره والمعلوم
 ليس بشي الا انقول انظر في عبارة عما هو المجرى والمعلوم ان المعلوم ولو سلم
 فالوجود في النص كاف في الشبهة **قوله** بل يتعين في الاصل فيبحث
 لان معنى التقدير في اللغة جعل الشيء في رتبة الشيء ومساواة له ولا يخفى ان التقدير
 في اصطلاح الفقهاء مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتداء بعد تفسير التقدير
 باثبات من الحكم على ما سبق ولا الى الاعتداء عن ترك تقديره بانه لا يمكن تقدير الحكم
 الا اذا كان متحد بالنوع وذلك لانه مني على ان يكون التقدير حقيقة صحتها
 وهذا باطل او لا يتصور التقدير في الاحكام والانتال على الاوصاف **قوله** وبعض
 اصحابنا ذكر في الاسلام ان ركن القياس ما جعل على حكم النص كما اشتغل عليه
 النص وجعل النوع نظما له في حكمه بوجوه وقال اما الحكم الثابت بتعيين النص
 فتقدير حكم النص الى ما لا نص فيه لثبت فيه بطلب الاري على ما في الخطا وهذا
 صريح في ان العلة ركن والتقدير حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التقدير
 على تعيين العلة في الاصل لثبت الحكم في النوع فذهب المصنف الى ان مراده
 ان العلم بالعلة ركن القياس الذي يقوم به ويحصل وهذا محتمل وجهين احدهما
 ان يراد بالركن نفس الاهمية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن
 القياس هو الوصف الصالح للفرق وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم في النص

ان النص بمعنى المنصوص صريح

لا يمكن دناها وهو الاظهر ان براد بالركن جزئي الشئ على ما ذهب اليه بعض المتأخرين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف للجامع والخاص
فاما حكم الفرع فمعرفة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره
من ان المراد بالعلم بالعلم لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل فذكر في الاصل ان من جملة شروط القياس
تعدى الحكم التزمى الثابت بالنسبة لغيره الى فرع هو نظيره ولان نص فيه وشرط الشئ
متقدم عليه فكيف يكون انزاله اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس في نفسه
شرطه او ان التعدية شرط للعلم بالعلم بالقياس لا القياس نفسه **ورد** وهذا احسن
من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تغييره التعدية بانبات الحكم في الفرع والاصح
ان يقال دليل اثبات حرمه الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمه الربا فيه **ورد** لان مثبت الحكم هو اساسه في هذا غير واثم لم يتصور ولان ينبغي
على هذا التقدير ان يحسم شئ من الادلة مبيته الحكم بل مظهر على ما ذهب اليه
المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والادوية ما سبق من ان حكم
الفرع مثبت بالنسبة الى الاصل والادوية الاصل والقياس بيان لعدم الحكم
في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم لا يظهر ان يفسر التعدية بالابانة
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رجع ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بنقل
علمه في الآخر **ورد** واحسب الظاهر انه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل من النظر
على النظر لاني الاحكام الشرعية ولاني غيرها من العقليات والاصول الدينية
اليه ذهب الخواص او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لا
عقلا رايه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لا متناع سمعا واليه ذهب دار
الاصحمان والذكر في الكتاب اوله المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قد
بان اننا لو قال اذا وجدت سواة فرع لاصل في علمه حكمه فان ثبت فيه مثل
حكمه واعلم به لم يزل من حق لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس

فيل

فيل هو واجب عقلا ليلما يتجلى الواقع عن الاحكام والنص لاني ما اوردت
غير المتأخرية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلية منها متمايزة بجزء التخصيص
عليها بالقومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا ذهب النذراني والمناشاني
الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فثبت العقل وقيل
بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فثبت دليل ظني وقيل بدليل قطعي وبه ينشئ
كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة النص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع **ورد** المراد بالكتاب الدعوى عن ابن عباس رضي الله عنهما هو لوجه في قوله
بعضنا طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند
الحكماء والعقل النعال المنتقى لصور الكائنات على ما هي عليه من تنطبع العلوم
في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد
بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على الفأرة المشهورة لان قوله
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس في جوف رطب في قوله
وما تسقط من ورقه لا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس ونسره ابن عباس
بمثبت وبغير مثبت ولان في تعميم المراد في مثل قوله ما ترك فلان من رطب ولا يابس
الا جمعة ثم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء وكون العطف على مثل من ورقه لكان فيه
تشكيك يحتاج اليه ما ذكر من الخواص وهو ان كل شئ فرض فهو كالمبني في التوان معنى
وان لم يكن فيه لفظ على ما ذكره قوله بنينا بالكل شئ في المبتس فذكر فيه معنى
وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح نسكهم لزم ان لا يكون غير التوان
حتى فان قيل الكل في التوان الا انه لا يعلم الا بالشيء واهل الاجماع قلنا فيمكن
فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **ورد** اولاد السبا باجمع سببه بمعنى سببه يعني
انهم اخذوا الجواربي سرايت فولدت لهم اولاد غير حبا **ورد** فلم يثبت ابانة ما فيه
شبهة احتراز عن الاجماع او لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان في جهة
اننا نرى قطعي في الاصل وانما عكست شبهة في طريق الانشال البناء هذا

بجملان حقوق الباء ومانها تنبها بما فيه شبهة كالشبهات التي تجوز عن الأنا
تقطعي **و** بجملان امر الحرب حاصلة اما انما منع العمل بالقياس فانه
فيه العمل بالاصل ويكون من حقوقه ان لا يكون مدركة بالقياس ولا بالعقل
ازلوا ذلك به صار قطعيا **و** ولنا قولنا في ما عجزوا ما ادله الا بصار فان
الا اعتبار روي في نظيره بان حكم عليه بحكم منه في الاصل الذي يروى عليه
النظر في هذه من اجل الاضا والقياس العقلي والفيزي ولا شك ان سوا
الآية للمناظر فاقول عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو
الاعتناء وحقيقة تتبع الشيء بالناس على ما يشهد به الاستعمال وقيل انية
اللفظة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما في انبات الصانع اعتبر بالاداء
هل يمكن حذر ونبه من صانع فافلتك بالعالم ولا يهتم احد من مثل اعتبار قبح الزور
بالحكمة قلنا لاسم فدل على ثبوت القياس الفيزي بطريق دلالة النص على ان يكون في العقل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاعتناء بها وعلى العلم
بوجوب السبب يوجب العلم بوجوب السبب وروى القياس الفيزي وفيه نظر لان العاقل
صريح الشرط والبرهان لا يقتضي العلية النامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاعتناء
هو القضية الباقية غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على
ان كل علم بوجوب السبب يوجب العلم بوجوب السبب على ان ما ذكره من التحقير
ما يشك فيه الا ان العلم فكيف يمكن من دلالة النص وقد سبق ان يجب ان يكون
ما يورثه كل من يورث اللفظة وقد يقال انه لا يورث في الآية ولو لم يورث في معنى
القياس وما عارضت فيه الآية وصيغة الامر كقول الجواب وغيره والمراد بالكرار
والخطاب مع المتأخرين فخطاب التبيين لبعض الاحوال والامانة فكيف يشك ذلك
وجوب العمل بالقياس في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى فعلوا
الا اعتبار بوجوب العلم وتخصيص البعض بالعقل لا يقتضي في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم التعميم
فلا تطلقا كان ونظرا اوله الا بصار نعم المجتهدين بخلافه ولا جرة باني الاحتكام

والا

والا صرح النكاح بشي من النصوص **و** وما كان الامر للايجاب الظاهر
ان الامر للمباحة والتبني بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة
عند تغايرها لكنه لما لم ينسب مفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل حوازا لبيع عند
انشاء الصفة متقيا بحكم الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للمباحة
باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المصلحة فيه واجبة
كما ان اخذ الرهن جائز والتبني واجب فان قلت مع كون الامر للمباحة
ان الامر بوجوب واجب وهذا لا يستقيم فالحق فيه ان لا وجوب لبيع الحنطة بوصف
المصلحة ولا اخذ الرهن بوصف التبني قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية
الوصف وهي واجبة كما في بقولنا في اربعة الحنطة فاعوا الى ثمة واذا اخذتم الرهن
فما قبضوا **و** وايضا حديث معاوية مشهور يثبت به الاصول فان قلت
الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتعارف فيه كما استنبط من النصوص للحنطة
الدلالة او الحكم بالبراهة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو لم فلا دلالة له
على الجواز لغير معاوية قلت الاستنباط من النصوص ما يوجد في الكتاب وكذا
البراهة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى اجتهاد لقوله في قولنا لا اجتهاد ارجو
التي حررها الآية بنى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما شكت
الاشارة لبيان اكثر من الاحكام وهي التي تبين على قياس غير منصوص العلة
وجواز ذلك لمعاوية رضي الله عنه باعتباره واجتهاده فثبت في غيره بدلالة
النص وقد قال النبي ام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **و** وقد روي في آخر
باب السنة احاديث يدل على انه لم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس
وهي وان كانت اخبارا واحدا الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انهم
كان يعمل بالقياس ويرجع في ربيعة وجه الاستدلال انه لم كان يذكره
بعض الاحكام بعلمها ولو لم يذكر في غير النصوص عليه بالمنصوص عليه
لما كانت لذكر العمل فائدة وقيل يجب بان قابلهها معرفة الحكم والعلة

معانها او وقع في النفس وادخل في القول ولا يلزم ان يكون لشيء القياس
قوله وعلى الصحابة اشارة الى دليل على صحة القياس بوجهين احدهما ان ثبت
 بالبرهان من جميع كثر من الصحابة القياس عند عدم النص وان كانت قناصيل
 ذلك احاد او العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا على قاطع على كونه
 حجة وان لم يعلم بالقياس وانما نيزها ان عدم القياس وسماضهم فيه يرجع لبعض
 على البعض كقولهم وسماض من غير تكبير وهذا قناصيل على حجة القياس وما نقل
 من قول الراوي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان
 في البعض كونه في مقابلة النص ولعدم شرط القياس وشيوع الامة الكثرة
 بل انكاره وقطوع به مع كثر ما بان العمل كان بها الظهور بها لا بخصوصها **قوله**
 لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على ثباته فيه نظر لانما نطلع بكثرة الاحكام
 كوجوده وكذا وجوده او عدمه من الباقوت ويحتمل الزعم مع انه لا دليل عليه
 الا ان الاصل في الوجود والعدم في ظهوره وليس العدم والاصل في العدم
 هو العدم في ظهوره وليس الوجود والعدم الحكم بالبراهة الاصلية في بيان العلم
 بحث لا يلج انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **فصل**
 في شرائط القياس عبارة عن الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا
 بحكمه يعني ان لا يكون المقيس عليه متفردا بحكمه بسبب نفس آخر والى الاخصاص
 وذلك كما اخبر في قوله من بين الناس يقول شهادته وحده يقال خص
 زيد بالذلة او اذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي دم كذا وفي الكشاف
 انك تجد معناه مخصص بالعبارة لا بعد عرك واما استعمال الباء في الموصوف
 فتبين كافي قولهم زيد الاقاييم انه يختص زيد بالقيام لكنه عاين بالبراهة
 كبراهة انما يحل الاستعمال التابع على التبع فلا غير النص عبارة عن الاسلام
 الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بحجة
 بخبره لقوله دم من شهد له حجة فحسب وذلك انه شهد للنبي دم انه اوجب الاعانة

فما كان

من ثمة او انه باع ثمة على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت نظري
 الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الخلفاء جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء
 على ان خبره بمنزلة المعينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا لا من العدل
 وهو لازم ولا يتبع ان يجعل من العدل وهو العرف فيكون معدوبا **قوله** فانه ينافي
 ركن الصوم فان قيل فكيف يحل قياس الزناغ ناسيا على الاكل في عدمه في الصوم
 قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بناء الصوم انما في الاكل
 انما كان باعتبار انه غير حائل لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكيف يمكن التامع جعله
 من امثلة العدل عن القياس عدم تقوم المعدوم او القيمة تنفي عن التعادل بين
 ما سبق وبين ما لا يمتنع كونه ثبت في الاجابة بقوله نعم وتضمن اجور من وقوله
 اخبرنا على ان ما جرت عاني حج وقوله دم اعطوا الاجابة قبل ان تجت عرفه وحمله
 في الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه ايضا مستقيم على التحسين ان المنظر
 ان لا معنى من الاول كونه من اتا به على ما ذكره الامر في الاحكام المعتبرة
 عن سنن القياس ضربان احدهما لا يعقل معناه وهو ان يكون مستثنى في قاعدة
 عامة كقول شهادته خفية واحدة او لا يكون كذا بل يكون مستثناه كقوله
 الركعات ونصب الركعات ومناوير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
 ولا نظيره فلا يجري فيه القياس لعدم الظهور اعني معناه كخص السنو ولا كضرب
 الدابة على العاقلة **قوله** وان يكون المعدي فيه اشعارا به بشرط ان لا يكون
 الاصل مشوفا او لا تعدية لا يسقط **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى
 الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان احدثت العلة في القياس
 فذكرها اسطة ضايع وان لم يجد بطل احد القياسين لا يثبت على خبر العلة
 التي اعتبرها الشرح في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الطنطة في حركتها البراهة
 الكيس والقياس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اي الكيس
 كان ذكر الذرة ضايعا وزعم قياسه على الطنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة

لا تشاء علة الحكم **ورد** من غير اعتبار ان لا تغرق في النوع حكم الاصل من اطلاق
او نفس او غير ذلك مما يتعلق بنس الحكم وانما يقع التغير باعتبار ضرورة
بحسب ما في النوع **ورد** الى نوع متعلق بخلافه ان وان يكون المعدي حكما موصوفا
بما ذكره معدي الى نوع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدي المذكور اما لفظا فلفظ
بالاجتهاد واما معنى فلانه لا يند اشتراط كون النوع نظيرا للاصل ولا اشتراط
كون الاصل حكما موصوفا بما ذكره في جميع الصور لان معناه مع انه يشترط
ان يكون الحكم المعدي الى نوع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة
ورد فلما قياس في اللغة نوع او وضع لفظا مستمرا بخصوص باعتبار معنى يوجب
فيه عذره لا يبعد لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان
الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا كما اطلاق الحكم على غير القاتل من المسكرات اجماع
الخالف بالدران والاطلاق بالقياس الشرعي واجب بانه يشترط في الدوران
صديق العينة وهو نوع هو ما فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع
لا غير وان العدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا وبرود
على التمسك به بقوله تع فاعبروا يا اولي الابصار على ما حقيقة المص من دلالة
النقص وجوابه اما لانهم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل بسبب الوضع
وترجيح الام على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مما زاعده وجود العلة
على ما ذهب اليه الثاني ربح من استعمال الفاظ الاطلاق في العقاقير
وبالعكس لاستعمالها على ازالة وما ذكره من وجوب الحكم على الاطلاق قياسا
على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بولالة النص كذا
ايجاب الحكم بغير الحكم من المسكرات وقد ذهب بعضهم ان امثال ذلك قول
بجواب القياس في اللغة وليس كذلك وصحتها بحث وهو ان اشتراط كون
حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس
السماع على البيت في الحديث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العمل

في المارة بجامع الخلة وامثال ذلك مما ليست بقرينة شرعية لا تنوقف على كون
الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وجه لاسمى لتوزيع
عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا والتحقيق ان هذا شرط القياس
الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حثيا
او لغويا لم يجوز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوات في علة ولا يتصور
الابتنك ذلك فلو قال البتة شراب مستحب فوجب الحكم كما يوجب الاسكار
او كما يسمى خمر اكان باطلا من العقل خارجا عن الانتظام وهذا معنى
على ان القياس لا يجري في اللغة ولان العنقيات من الصفات والافعال
وقايدته تظهر فيها اذ القياس النقي فاذ لم يكن المقضي ما يثبت في الاصل كان
ثباتا اصليا والنقي الاصل لا يثبت عليه النقي الظاهري وهو حكم شرعي ولان
الاصل لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل وبذلك
يعزل المتأخر لانه من بيان المقضي في الاصل وما ذالك الا لتكون
النقي حكما شرعيا وقد سبق بنقد ذلك في فصل المطلق والمبتد **ورد** لكن
لا محل اي لفظ اخر على سائر الاثرية مما زاعده اراوة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق
بما يلزم للرجوع بين الحقيقة والحجاز الدم الا ان يطلق محازا على شراب يحامر
العقل فيقتل العتار وغيره بطريق عموم الجواز **ورد** لان الحكم في الاصل حرمة
يشترط فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المتل بغيره وبيع الدين باطالة مع
انها لا يشترط تعلقا بطلاق الانها بالكسب انما جاء من صنع البعد وهو
العقل والطقس لا بانيات الشرع والشرع انما اثبتها مشاهة بالمساوات
كيلا اعني قبل القس والطقس **ورد** والتاوي بالعد وغيره شرعا قبل عليه
ان التاوي بالوزن مع شرعا وهو كاف في الانها لحرمة **ورد** لان عذره
اي عذر الخطا ودون عذر النسيان لا مكان الاخر اذن لفظا بالثبوت
والاختصاص بخلاف النسيان فانه سماوي يخص جيل عليه الانسان

لانه ان كان معه موافق للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاستصحاب
الى القياس لا ينافي صحة الاستدلال بقصد اليه تعا ضد الادلة كالاتحاد عن قاطع
واليه هذا ذهب كثر المشايخ وكثير في كتب النزوع الاستدلال في مشقة واحدة بالنص
والاجماع والقياس **ول** وان كان فينا يسهل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين
الغوس على المنقذة في ايجاب الكفارة فانه فينا لما روي انه قد خشي الكبار
لا كفارة فليس وعقد منها الغوس وقتل النفس بغير حق **ول** وان لا يغير حكم النص
فالا طعام هو جعل البقرة عا سوا وكان على وجه الاباحة او التملك فاستراط
التملك قياس على الكسوة بغير حكم النص وكذا تعبد رتبة الكفارة بالمؤنة بغير
للاطلائ المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة
سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قيل في قاطع عشرة ساكنين وقوله
او تجز برتبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم النوع فقل هذا لا حاجة اليه هذا البند لان
استراط عدم النص في النوع مضمون عند لان معناه عدم نص والى على كونه حكم المعدي
او عدمه وهذا النص والى على عدم الحكم المعدي في النوع لان الاطلائ يدل على جزاء
جزاء الاطعام على سبيل الاباحة وعلى الجواز الرتبة الكافرة وانه لا يشترط التملك
والاجابات وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم النص لا يدل على ثبوت الحكم في النوع ولا على
وقبه نظر وجوز الاسلام عن هذا الشرط بان سقي الحكم في الاصل على ما كان قبله
ثم قال وانما استشرط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة
وجزم ما قصد اليه ان فيها تغيير النص بالاراي فمهم الشارحون انها امثلة لعدم ثبات
حكم النص المعلن على ما كان قبل التعديل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما
حكم النص في النوع لاني الاصل **ول** وكذا اسم الخالق في الحديث من اراد ان يسلم
فليس على كل معلوم الى اجل معلوم وجوز ان في اسم الخالق قياس على المجهول يجمع
وضع طرح باجتماع المبيح مكان العقد وروى هذا القياس بوجهين احدهما ان النص
يدل على عدم مشروعية اسم الخالق بحكم مفهوم الفاية اتفاقا او التماسا ولا عبرة

بالقياس المغير بحكم النص الا ان مخالفة المفهوم يتبين في خبر الواحد غير ناهية في صحة
القياس عند الشافعي رحمه الله وانهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك كونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقائه
ما هو بسبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها
حكم الاصل اعني التسليم الموقوف بشرط من جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه
وعن القدرة عليه وفيه قياس على اسم الخالق عليه تفسير لانه الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل
خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعبدية الحكم من غير تغيير وقد يقال
ان معنى اقامته للثبوت مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعبنا حقيقة
الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اوليا باجرا لكونه مصير الى الاصل واما
الخلف وعدو لا عا هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقامته
على عقد السلم ليس على ان ما عذره سخي بل حاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء
المسحوق للمغرب في جواز التيمم فيه نظر اذ ربما يكون لرفع المخرج في احضار المبيع وبقية
من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية **ول** وانما كان تغيير وجه السؤال
انكم جازتم وضع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعدة دفع حاجة المغير في هذا
التعديل تغيير حكم النص الال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير
هذا النص ليس بالتعديل بل بدلالة النص الوارد في ضمان ارزاق العباد والحيات
الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص من استيعاب فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابتداء حقوقهم ولما
العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان هو ايجب مختلف لا يندفع بنفس الشاة مثلا وانما يندفع
بمطلق المال فلهذا امره مع بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المال ول
ذلك على جواز الاستبدال والفاء اسم الشاة باذن استيعاب بالتعديل وعدم
ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الابناء
من جنس النصاب اسمى ويده اليه اوصى وكونها معيا والمقدار الواجب

انهما يورث البتة فان قيل انما ثبت وجوب الشاة بعد ازالة النص وهو ان
 الاستبدال بدلالة ما منع التعديل بالحاجة اجب بان التعديل انما وقع بحكم
 آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل المصلحة
 حتى يمنع تعديلها بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المصلحة
 صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة ما جاز كون الصدقة
 من الادساغ ولهذا ينسب التوايين بالاجاز والاضحى الى التصرفات
 انما تعرف شرعا كصلاحية الشيء لمصلحة دون المصلحة لان هذا حكم شرعي علة
 بالحاجة الى الحاجة الفقيرة الشاة او يكون لها واقعة طاعة لعدم الحكم في ذلك
 ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشده من الحاجة الى دفع
 فصار لها اصل ان هذا حكم شرعي وهو وجوب الشاة وانما هو جواز الاستبدال
 وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعديل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية
 الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب
 الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآخر باينا من الفقهاء وهذا التغيير
 متعارف للتعديل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم
 الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
 فصا التغيير مع التعديل لا بالتعديل والمتنع هو التغيير بالتعديل لا مع فتوى
 بالنص جبر صار وجبا سا حلال وهو جبر صار بالنص جبر جبر فعل ما ذكره للمع
 صار الاصل هو الشاة والنوع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا
 محالنا لفظا بعبارة اخرى الاسلام حيث جعل النوع هو سائر الاحوال والعلة الفقير
 او رد ما وشرها تنبذ على ان العلة قد تعتبر من جانب المصروف وهي الحاجة
 وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقدير وان المستدل به يجوز ان يعتبر بنفس
 القيمة ومع لا منع للتعديل بالتقدير وان يعتبر بالقيمة فيجعل بالتقدير المقصود
 واحده وهو صلاح المصروف الشاة وغيره فان قلت كما ان النص الدال على وجوب

الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
 دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلما حجة الى التعديل قلت لا منع جواز الاستبدال
 الاستقوا اعتبار اسم الشاة وجواز اينا من الفقير من كل ما يصلح للصرف
 اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف به كانت هذه
 الصلاحية باطلة في الامم السابقة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان
 معناه الامر بصرف الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلما بد من ثبوت
 كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعديل مع ما فيه
 من الاشعار بالاستبدال انما يجوز ما يعتد به في دفع الحاجة في لو اسكن الفقير
 واره حدة بنية الزكاة لم يخرجها فالحاصل ان الصدقة تقع بدفع ابتداء
 والفقير يتاخر فلما بد من ثبوتها حقا بدفع اولاد من مذهب المصروف الى الفقير
 ثانيا في الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول
 بدلالة النص والثاني بالتعديل والقياس على الشاة وقد اخرج عن غير
 جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب يصلح
 لابناء من الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدارهم والذماير المملوكة ثانيا للثبوت
 على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **وهو** وذكر الاصناف وجه السؤال
 انكم جبرتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعد الحاجة
 وفي هذا التعديل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف
 والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان الم لازم للتمليك وليس كذلك
 لما من ان الزكاة خالص حتى اسمع ابتداء وانما تصرف الفقراء لبناء بدوام
 اليد فيكون الم لازم للعاقبة دون التمليك وانما احوال ذلك على غيره لان
 كون الم لازم للعاقبة تجار يعيد لا يصار اليه الا عند ظهور التوايين وقد امكن
 حمل الم لازم على الاحتصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذا الاصل
 لا غير مع ان لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم

سواء صرف اوله بصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل صارف ولا يتغير
التغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الركوة ملك لجميع الاصناف يكون صرفها
الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم توزيع المص لا يخلو من ضعف لانه قد سبق
ان بطلان الجمعية وثبوت الحق على الجمعية انما يكون عند الاستقواء فلا معنى لتغيب
عدم امكان ان يراد بالتوزيع بطلان الجمعية او لا يتجزأ الاستقواء فاما
ففي العبارة السابقة وايضا المطلوب منها جواز الصرف الى البعض الاصناف
وهذا لا يتبادر بكون التوزيع الجمعية او الجمعية فلا دخل لما ذكره من ان التوزيع
للجمعية في اثبات كون اللام للعامة دون التملك بوزان ان يترجم لخصم
بطلان الجمعية ويبدى كون الركوة ملكا للجمعية المذكورة ولا يندفع الامارة
وهو من انه ان اريد بهذا ان يوزع جميع الصدقات على جميع التوزيع بطلان
مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جميع
شعبه فان قلت اذا كان للاستقواء كان المخرج كل صدقة لكل فرد وهذا
اظهر بطلان ما قيل من ان توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى
الاستقواء التمول والاحاطة بجمع الجميع وان منابذة الجميع بجمعهم انما
الاحاطة بالاحاطة وباطل ذلك ايضا ركت عما هو ظاهر البطلان **وهو**
واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بما ليس جواز الاقتضاء على قطع موضع النجاسة او حرمة كون الماء صافيا
للازالة حكم شرعي محقق كونه مزيل لا يبعدى الى كل ما ينجس في ذلك وكونه
مزيل لا يقتضي ابرئ طمارة الكل وعدم نجس الالة بالملاقات والامارات
الازالة بل الزاوية فان قيل من الحكم بطمارة المحل في خاصية في الماء اذا كان
لازالة لوجب ان يشارك جميع المايعات المركبة في رفع الحدث قلت الحكم
بالطمارة عن الحدث يعني زوال المانع الشرعي ليس بمقتول او العوض طاهر
لما نجس شيء ومن شرط النجاس كون المانع معقولا فان قيل ولرسلم انه معقولا

قالوا

قالوا بوجوب الماء لاي بابي نجسه ولا ينجس به حرج ليس بخلاف سائر المايعات
وبنه نظرا ما اوله لانه لا عبرة بالوقوف بعد تحقق العلة وهي الازالة وانما ثانيا
فلا بد من مقتضى رفع الحدث فان قلت قد ذكر في بحث المنة فافهم ان الظاهر
بالما معقول وفي المدة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعية
واما الحدث فمعقول قلت بانه جوابه في بحث المنة فافهم ان الاستدلال ان الماء
مطهر بطبيعته لم يحدث فيه معنى لا يقتضي فلا يحتاج في صبره ومطهر الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشريعة جعله مطهرا عند ازالة الصلابة
فيستوفى الى النية فان قيل يجب ان قلع الحدث وازالته بالماء معقول الا انه
يتضمن امر غير معقول وهو عدم نجس الماء باول الملاقات قلت لا بأس بذلك
بعد كون المانع معقولا لانه ملزم لضرورة دفع المخرج **وهو** وان نجس كل يصل اليه
نقى التمول لا التمول **وهو** لان الماء مطهر طبعيا تعميل لعقولة ازالة الماء للحدث
وذلك لوقوع الطمارة وقوة ازالة وسرعة نفوذه وهو له مخرجه فيزول به الحدث
والحدث جميعا بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار التلغ والازالة فيزول به
للحدث لا بشأنه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقولية شؤنا وزوال الماء
وهو ويشكل العلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده
ولا وجوبه كالأذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعروف
الحكم ليس بما يقع له دخول العلامة فيه قيل ولا جامع مخرج المستنبط عنه لانها
عرفت بالحكم لان معرفة علة الوصف مشاعرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بما كان
العلم بهما بناء على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعروف للعلة المتقدم عليها
هو حكم الاصل والمعروف بالعلة المتأخر عنها هو حكم النوع فلما دور فان قيل ما يترتب
في الماهية ولما زعمنا قلنا لا ينافي كون احدهما اجلي من الآخر بعارض **وهو**
بل في الوجوب الى ذلك لتباين ان يقول الوجوب الحادث على لازمه انما هو الظاهر
القديم وثابت به فكيف يكون انزاع الشيء فهو من فعل حادث كالتعلق مثلا وجوابه

عن طلب علية المتأخر

ما اشار اليه من ان معنى ثبوت الخطاب العديم فيه انه حكم مرتبه على العلة وثبوت
عقبيه على هذا لا يبعد ان يراوينا في الخطاب العديم ويكون معنى ثبوت العلة
ثبوتها في تعليل الخطاب بانفصال العباد **ورد** وكل من جعل العلة العقلية ثبوت
بذواتها جعل العلة العقلية كذلك فان قلت كون الرتبة مرجبا لوجوب
الصلوة والنقل لوجوب النقصان ونحو ذلك فلا يذهب اليه عاقل لان
هذه اعراض وافعال لا يتصور فيها ايجاد وثابتة قلت معنى ثبوتها بذواتها
ان العقل حكم لوجوب النقصان ونحو العقل العدم وان من غير توقف على ايجاب
من وجب فكذلك في كل ما تحقق عنده **ورد** على وجه ذلك الشيء لوجوب عقبيه
الوجوب فان قلت كبر من العلة الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع
من غير ان يوجد عقبيه الوجوب كالرتبة مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء
جعلته الشارع علة في حكمه فكذلك انه حكم ان كل شيء في الشرع لوجوب الحكم
عقبيه بايجاب استيعاب قبل ورود الشرع لا حكم بالعلة فلا وجوب عقبيه
وجود ذلك الشيء **ورد** الا ان يقال ان نسبة البناء الى الموجب للاحكام هو
استيعاب الا ان الايجاب لما كان عينا عا وخصا عاجزون عن ذكرها شرع
العقل مرجبات للاحكام في حق العقل ونسب الوجوب اليها فيما بين
العباد **ورد** ومن انكر العقل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي بالاستواء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اخلاص المجرعة على يد النبي ومن يتصور الخلق
وانكار الملازم انكار الملازم لا نشأ والملازم باشتاء **ورد** والوصف المناسب
ما يجب نشأ او يدفع ضررا قريب مما ذكره اللام في الحصول انه الوصف الذي
ينبغي ان ما يجب للملأ ان نشأ او يدفع عنه ضررا وقصر النفع بالملأه او يكون
طريقا اليها والضرر باللام او يكون طريقا اليه وقد تيسر المناسب بالوصف
اللام لاقتضائ الاستلاء في العارات والاول قول من جعل للاحكام النانية
بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ياتي ذلك وقال القاضي

الامام ابو البركات ما لو فرض على العقل تعلية بالقبول يعني اذ عرض على العقل ان هذا
الحكم انما شرع لاجل هذه الصلة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك الصلة امر مقصود
عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان النقل الى العدم وان وصف مناسب
لوجوب النقصان والاسكان طرفة للزجر في ذلك على ما صرح به في التفسير المذكور لا يستقيم
على هذه التفسير اذ ليس النقل مثلا بما يجب نشأ او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال
العقل ولا هو مقصود من وجوب النقصان فلو قال المصنف وقد ذكره ان المناسب
اما حقيقيا واما اعتباري فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي
ذكره الامامي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ملائم مضبوط يلزم من
ترتيب الحكم على وقته حصول ما نصيح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان
المقصود جلب منفعة او دفع مضرة فانه يلزم من ترتيب وجوب النقصان على النقل
حصول ما هو مقصود من ترتيب النقصان وهو بيان النفوس على ما يشير اليه قوله في حكم
في النقصان حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو البركات بهذا المعنى ان المناسب هو
الذي اذ عرض على العقل ان يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود وتعليل وانما عدل
عنه الامامي لانه ربما يصحح لنا نظرا للمناظر اذ ربما يقول الحكم بهذا ما يتفقاه عقل بالقبول
فلا يكون مناسباً بالنسبة اليه وليس الاحتجاج بقول الغير على اوله من العكس ويمكن
ان يقال للامام علة العقل ولذا ذكره في المجمع **ورد** الاصل في النصوص عدم التعديل
اختلافه ذلك على اربعة فداهب قبل الاصل عدم التعديل حتى يقوم دليل التعديل
وقبل الاصل التعديل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض قبل
الاصل التعديل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب
ذلك الى ان نفي ربح وقد استشهد فيها بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو
القييد ورون التعديل والخيار ان الاصل في النصوص التعديل وانه لا بد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعديل والقييد من دليل على ان هذا
النص الذي يربوا استخراج عليه معتل في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص

التعيين انما يصح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي
 الالزام في التصديق القليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصحته لا بعينه
 او العمل الشرعي ليست من مدلولات النص وبالعقل انتقل الحكم من الصيغة الى العمل
 انما هي من الصيغة بمنزلة الى زمن الحقيقة فلا يصح الالزام بالبرهان والبعض التعيين به
 اما جميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدي ويتبع وجوه جميع اوصاف
 الاصل في النوع ضرورة التعدي والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل
 وصف لا يمتنع تحت الحقيقة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يترجم البعض
 فان قيل هو مناف لم هو التعيين بكل وصف قلنا اما ان يراد بكل وصف على الاطلاق
 فيستلزم تعدي الحكم الى جميع الاحوال اذ ما من شئ الا وبنها مشا ركت في وصفه ايراد
 كل وصف صالح للحقيقة واصناف الحكم ينفع الى التناقض الى التعدي وعدمه لان بعض
 الاوصاف متعد وبعضها فاصر على ما سيجي فلهذا لم ينقض هو هذا القسم ووجه الثاني
 ان الاول لا ينافي على صحة التماس من غير تفرقة بين نص ونقض فيكون التعيين هو
 الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعيين لكل
 وصف الا ان يقوم مانع كما في لغة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث
 انه لا يمكن التعيين بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر وجب
 جزم التماس وقصر الاحكام على الاصل ومنها ما هو متعد وجب التعدي الى النوع وهذا
 يناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصيغة في النوع لا اختلاف في العمل يدل
 على اجماعهم على عدم الحكم بالبعض دون الجميع او كل واحد والبعض تحت فلا بد له
 من مبرر واحتياج التعيين والتقدير الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعيين وبهذا
 يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول قلنا انما انحصر المصنف على جواب الدليل
 الاول ووجه الرابع ظاهر وتبين ان يقول لانه ان التعيين بالضرورة لا يجب عدم
 التعدي على غايته انه لا يجب التعدي ولا بد من الا على شدة الحكم في المنصوص به
 فنقل فتعريف التعيين بكل وصف يثبت التعدي بالمتعدية ويكون الناحية لا يكتفي

فتأكد الثبوت في الاصل ويحل على ذلك ما ارجعتم من ان نص الربا في التعيين
 معلل عندنا في ربح بالنسبة مع تعدي وجوب التعيين الى المعلوم **قوله**
 نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
 مثلا بمثل يدايد ان قوله يدايد وجوب التعيين لان اليدالة التعيين كالاشارة
 والاحضار وذلك من باب الربا ايضا ان وجوب التعيين من باب
 منع الربا والاحضار عنه كوجوب الحائلة لانه لا شرط في مطلق البيع تعيين احد
 البديلين احضارا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين
 جميعا احضارا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط الحائلة احضارا عن حقيقة
 الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع التعيين الى غيره من وجوب
 التعيين في بيع حنطة بالحنطة لم يجز بيع حنطة بعينها بشعر لا بعينه مع الطول
 وذكر الاوصاف ووجه شرط الثاني في التقابض في مجلس في بيع الطعام بالطعام
 سواء اتحد المجلس واختلف يحصل التعيين فيثبت باجماعهم على تعديه وجوب به
 التعيين الى غير التعيين ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين او لا تعديه
 بدون التعيين فيجب ان يكون معللا في حق وجوب الحائلة بطريق دلالة
 الاجماع في تعدي الى سائر الموزونات لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
 على النسبة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهة والاصل ان تعيين هذا
 النص في ربوا النسبة وليس على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا
 النسبة مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله ومما انا الربا في النسبة وان النبي عليه السلام
 نص عن بيع الربا والربوية والراوا بالربوية شبهة الربا في بيع النقد بالنسبة شبهة
 الربا في الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون به
 تعليلا آخر ويستدل بالاحتمال الى نص او اجماع قطع للبس وليس في كلامهم
 ما يرد على ان كل تعيين يوقف على تعيين آخر حتى يتصور والاشكال الذي اورد
 المصنف من لزوم التسلسل واستقناء بعض التعليلات عن كون الشئ معللا

وتؤيد جوابه انما شرط في العلة ان يرى اعتبارا في وجهه او نفعه في نفس الحكم
 النوع وكلما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معتلا
 في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة النوع الحكم المستفاد منه او ثبت وعلة الجنس علة المنوع
 وربما يقال ان استحقاق العلة او اعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص معتلا
 فانبات ذلك به **ورد** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما تروى من ورود الكمال
 ولان انبات التعديل على وجه النسبة كاف في كون النص من النصوص
 المتعلقة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعديل والممانعة
 في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الواو فيها وقد سبق من شرط التعديل والتعدي
 عدم النص في النوع ويمكن ان يجاب بان معنى على ما ذهب من لا يشترط ذلك على انه
 لا منافاة في المثال ويمكن فيه التوفيق والتقدير **ورد** الثاني اشارة الى ان شرط
 اعتبار ما يقتضيه في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا مخصوصا عليه ليس كسب
 ولا حكم شرعي من لا يجوز التعديل الجار من لان انما كما يجب انشاء الحكم والابواب
 ان العبر من اجابة الحق لا تصاف به ولا بالحق كذا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع
 وجوابه باق في فصل الاحتساب وهو ان الثاني قد يكون اقوي والاعتبار بالبين
 او لا ولا يغير المخصوص لاسيما مع جوابه ولا بالكرب من وصفيين فصاعدا والا
 لكانت العلة صفة زائدة على الجميع ضرورة انما تقتضي الجميع ويجوز كونه علة بناء
 على التحول او الحاجة الى النظر والجهل غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة
 بالجميع باطل لان صفة الكل ان لم تقع بشئ من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت
 فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدور خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا يخل
 لغير الاجزاء واما بالجميع من حيث الجميع ومن ان لم يكن له جرمه ووجهه فظاهر وان كان
 ينقل الكلام اليها وان كيفية قيامها بالجميع وينسب للابواب انه لا يمنع كون
 الوصف علة الاقضاء والشارع يثبت الحكم عندها رعاية للمصلحة وليس ذلك
 صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهه الوحدة في الاعتبار

التي ينتقل التسلسل فيها بانتطاع الاعتبار ولا يجوز التعديل على حكم شرعي
 لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تحلف العلول او متاخر فيلزم
 تقدم العلول او متعارف فيلزم الحكم او ليس احداهما اول بالعلية والارباب ان تأثير
 العدل الشرعي ليس بغير الاجبار والتحصيل من منع فيما المتقدم والتخلف ولو سلم
 فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل
 عليه احداهما دون الآخر فلا يلزم الحكم نظرا لطلان الدلالة على اشتراط الشروط
 المذكور وقد ثبت بالدلالة البينة محجة النيات وصحة التعديل من غير فصل بين
 اللازم والعارض او للثاني والحق في غير ذلك فثبت المطول والارباب ان العلة اسم
 للشيء يتعلق الحكم بمعناه التام ثبت من كون الثاني من المستحاضة ومن غير
 متغير لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللفاظ **ورد** لان الحكم ثابت
 بالنص اشارة الى الجواب من استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معتقلا فالحكم
 ثابت بالعلية دون النص لانه لا معنى للعلية الا ما ثبت به الشيء ولا شيء يثبت
 ثبت به ما سوي الحكم ولذا اتعدى الى النوع بان يقال ثبت في الاصل بالعلية وهي
 موجودة في النوع فثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة
 القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معتقلا للشيء
 او لم يكن على اوله يعتقلى فثبت التعديل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص
 فالثبت للحكم هو النص ومع عليه الوصف كونه مانعا للثبوت مع شرع الحكم وانما جاز
 التعدي الى النوع لاني التعديل من تعيم النص وشموله للنوع وبيان كونه مثبتا للحكم
 النوع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق النوع وهذا
 القدر من الاشتراك كاف في التماس **ورد** وانما يجوز التعديل احتياج على استماع
 التعديل بالعلية القاصرة وانما جاز التعديل بغير المنصوصة لان الشارع لا امر
 بالاعتبار بالشيء على التعديل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك ادنا ببيان
 لهية الاحكام لاجل التماس نفي بيان الهية بالقاصرة على الاستماع حتى يرد

بما نفي الشارع **اولا** الفائدة التعريفية ليست الا اثبات الحكم لقائلي
ان يقول ان اريد بالفائدة التعريفية ما يكون له تعلق بالنسبة اليه فلام
انحصاره في اثبات الحكم كذا ان يكون سرعة الادعاء وزيادة الاطمينان
بالاحكام والاطلاع على حكم الشارع في غيرهما وان اريد المسئلة التعريفية
فلام ان التعديل لا يكون الا لاجل ما يجوز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة
بالشرع فلا يلزم البعث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او علما
والتعديل بالضرورة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا التعليل لانه واجب بالنسبة
والاطلاع على الحكم من باب العلم فلا يعبر في حقه التعديل المتبدل لفظا
وجوابه ان التعديل بالضرورة ليست من الادلة الشرعية ولا رسم تنفيذ
الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الادعاء وشدة الاطمينان وايضا
منقوض بالتعديل بالعللة الفاصلة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا يقع للفرع
في التعديل بالعللة الفاصلة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الحكم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن بقوله ما غلب على رأي المجتهد عليه الوصف الثابت
وترجح ذلك بما رآه بقرينة في استنباط العسل لم يصح في الظن ذهبا بالانه
يجوز وهم على زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر
والمعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **ثانيا** فان قيل فيقول
لو كانت حجة التعديل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على حجة
لاشع الدور والملازم متف للماتان على توقف التعدية على ثبوت العلية
الموقوف على حجة وتوزيع الطواب ان الموقوف على التعديل هو التعدية بغير اثبات
مثل حكم الاصل في النوع والتعديل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف
في غير مورد النص فلا دور وتوجب بانه دور معتد لا دور تقدم او العلة
لا يكون الا معتد لانه ان كونها معتدية ثبت اولاهم يكون علة **ثالثا** المسئلة
مبنية على اشتراط الثابتين وفيه نظر لان انحصار الوصف على مورد النص وعدم

حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجوده في
الوصف في صورة اخرى وانما ركن رابع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص واجماع **ثانيا**
وقد يكون مانعا من علية وصف قبل عليه لا تراحم في العلق فيوزان يثبت بالنص
او غيره للحكم علة فاصلة واخرى متعديا ويتعدي الحكم باعتبار التعدية دون الفاصلة
ثالثا وان ارادوا علة بمعنى ان ارادوا ان يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتبار
فقداني واقع بعد الملك فلام وجوده الوصف في النوع بمعنى الاخر على هو يعقوب
رابعا او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعديل بعللة اختلفت في اعتبارها مع الا
الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاعتلاف في ان علة عدم قبيل الحكم بالكتاب
هو كونه عبدا او الجمل بان مستحى استيفاء الفصاح هو السداد غيره من الورثة
بناء على عدم العلم بانه هل بني بدل الكتابة ام لا **ثانيا** اراد بعض عوفى والعرض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون النوع فان قلت هذا ليس بقيل
التعديل بوصف يقع به النوع اذا اراد بعض بدل لا يوجد في النوع وهو المكاتب الذي
لم يرد شيئا فكيف يحجب علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعديل بعللة مع وصف يقع
به النوع فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعديل بل هي باء المصاحبة ومع
لا اشكال **ثانيا** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري
فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك يتوجه محتملها فلا بد من التعرض لهما ولا يتعين
بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح
وهو ما دل بوضعه واما اياه وهو ان يرد في طول العلة فالصريح مترابض منها
ما صرح فيه بالعلية مثل علة كذا او لا يوجب كذا او منى ما ورد في ظاهر
في التعديل مثل كذا وكذا وان كان كذا فان هذه الحروف تدل على العلية
كلام العائنة وباء المصاحبة وان المستعدي في جواز الشرط والاستصحاب وشرب
ما دخل فيه الفا في كلام الشارع اما في الوصف فطوع بكمولهم ووجاهتهم فانهم
يخشرون واوداجهم فتنجب وما وافي الحكم في الوصف والبارقة فاقطعوا ايديهم

والمكانة فيه ان الن والمرتبة والى عن مقدم في القتل في الخارج فحيز
 وحول الن على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الن
 لتعقيب ودلالة على العينة استدلالية ومنها ما وصل فيه الن في نقطة
 الراوي مثل من شجر وزيت ما عرفت وهذا دون ما قبله لاحتمال الخطا
 لا ينشئ الظاهر وانما الابعاء فتران يكون بالكم ما لم يكن هو او نظيره لتعقيب
 لكان بعيدا فيحصل على التعقيب ودعا للاستبعاد كما في قصة الاعراب فان عرفت
 من ذكر الموافقة بين حكمها وذكر الحكم جواب لا يحصل غرضه ليدل على اخطا
 السؤال عن الجواب وما خبر البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
 في الجواب كانه قال واقعت فكلو وهذا في ان الوقاع عدة للاعتان الا انه
 ليست بمتعة لكون مرجح على مقدرة فيكون ابعاء مع احتمال عدم قصد الجواب
 البعد فطلعت الشمس فنزل السند اسقنى ما وكحدث للتحفة فانما كانت النبي عليه السلام
 عن دين اسبق فذكره نظيره وهو دين الادي فنتبه على كونه عدة للمنع والالزم
 العتبت والابعاء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل عدم
 فانه غير متين من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الابعاء على ما وقع في
 وانما حكمه ان بدون الن مثل انما من الطوائف فالحال كور في اكثر الكتب انما
 من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد الله بن ابي شيعة في مثل هذه المواقف فيقع مرفوع الن
 وتقع غنائم وجعلها بعضهم من قبيل الابعاء ونظر الى انما لم توضع لتعقيب
 وانما وقعت في هذه المواقف لتقوية الجملة التي يطلب بها الخاطب ويترد فيها وساء
 عنها ودلالة الجواب على العينة ابعاء لا صريح وباجل ذلك ان مع الن او بدونها
 قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الابعاء ويعتذر عنه بانه صريح باعجاب
 ترتيب الحكم على الوصف وانما ما ذكره المصنف في تعقيب ان من احتمال كونها
 على حذف اللام فيبعد لانه انما يكون في ان بالفتح **رد** واعلم ان في هذه المواضع
 فيه سواء ترتب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتبعه على تقدير التسليم ثم

يكون
 نسخ

المتكلم

ثم المتكلمون بسلك الابعاء لا يدعون انه يدل على العينة قطعا فيكون
 احتمال ان يكون العينة شيئا آخر في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور
 العينة ونفا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك
 وانما التعقيب لعللة الناصرة التي لا يمكن بها القياس فيجوز انما في النقطة
 اي التي يدل عليها القصد صريحا او باعيا مثل ان الصلوة لادراك الشمس الذي
 والارقة فانظر او القائل لا يرث والفارس سرمان قد صدر وجه بيان وجود
 دلالة النص على العينة سواء امكن بها القياس او لم يكن **رد** وانما الناسبة
 وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه منصفنا جلب نفع او دفع ضرر
 معبر في الشرع كما يقال الصوم منزع لكسر القوة البدنية فانه يقع بحسب الفرع وان كان
 ضار بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بكت الناسبة واقسامها وما يتعلق
 بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعقيب او رد وفيه غاية ما ادى اليه نظره
 فحق نزوه وترد عليه بندين كلام القوم فطعن على اختلاف كلمتهم
 في هذا المقام عسى ان تنوز في انما به بالمرام فالحال كور في كلام في الاسلام
 ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير عليه محذور الاطوار بل لا بد
 لذلك من معنى يقتضي بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد
 لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالاعتق والبلغ والحرية والاسلام ثم اعتبار
 عدل لانه بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف عدة من صلاحه
 للحكم بوجوه الملازمة ومن عدلته بوجوه والتاثير في التعقيب لا يقبل كما يتم الدليل على كون
 الوصف ملابغا وبعد الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا وتحيلا عند صاحب
 التاثير في الملازمة شرط لارادة العمل بالعدل والتاثير او الاحالة شرط لوجوب العمل
 وكون الجواز هو العمل بها بل ظاهر التاثير فقد ولم تنسخ ومع الملازمة الموافقة
 والناسبة للحكم بان يقع اضافة الحكم اليه فلا يكون ما يباع عنه كاضافة نبوت الرقة
 في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخوان عن الاسلام لانه نيا سببه لانه وصف

الاسلام لانه تاب عنه لان الاسلام عرف عاصم الحمية لانا طاعا لها وبهذا
 معنى قولهم الملازمة ان يكون الوصف على وصف ما جازى السلف فانهم يعقلون بالوصف
 الملازمة للاحكام لانه انما يتبع عنها فظهر من هذا ان معنى الملازمة هو المناسبة وانها
 بتقابل الطرفين وجود الحكم عند وجود الوصف من اشتراط ملازمة او ما يترادف وجوده عند
 وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الاسباب والذكري في اصول الفقه ان في الملازمة
 يكون الوصف بحيث يجب لئلا ينفع عنه ضرر او يكون الوصف
 على مناهج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انشغل كالا سكار طرقة الخمر بخلاف كونها
 مباحا يفتقر بالزبد ويختص في الدن وان من المناسب ملازمة غير ملازمة فخط المصطلح
 الترتيبين وذهب اليه ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع بحفظ النفس
 والدين والمال والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملازمة شرط زائد
 على ذلك فلا بد ان يترادف بغير ما ويكون اخص منها وقد مرها القدم كونه الوصف
 على دفع المصل النفعية وتلك المصلحة ان المراد منه اعتبار ان رجع جنس هذا الوصف
 في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ
 حفظ النفس مثلا فالمراد ان يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا
 من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا يعني كونه اخص من المتضمن لمصلحة لان المتضمن
 لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس ملازمة حتى لو قيل شرع هذا الحكم
 لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالناسب دون الملازمة وجوز حفظ النفس لا يكون
 مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع في جنس الذي اعتبرها الشرع في جنس
 الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر
 وهكذا متصا صا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ
 النفس مثلا وكما ان الجنس ارب الى الوصف اي اقل واسطة واشهر خصوصية كمال
 القياس اقوي والقبول احوي لكونه بالثبوت المناسب والاعتبار ان رجع ارب قال
 الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة

فاطر

فالجنس العالي للحكم الى من الحكم واخص منه الوجه مثلا في العبادات ثم الصلوة ثم
 المكتوبة والجنس العالي لوصف الخصى كونه وصفا ينافي الاحكام به واخص منه المناسب ثم
 المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الفطن الحاصل في اعتبار خصوص
 الوصف في خصوص الحكم كقوله ما به الاشتراك اقوي من الفطن الحاصل من اعتبار
 العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه جنس الالف فهو اغلب على الفطن وما كان
 بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو وسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال
 ان من القياس موثر يكون علة مخصوصة او جمعا عليها او اربعة من الوصف
 في عين الحكم او في جنسه او في عين الحكم ومنه ملازمة ان جنس الوصف في جنس
 الحكم كما سبق في مقبلة وما ذكره المصنف من ان المراد بالملازمة كان مناسب هذا الاصطلاح
 لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اترعنه في عين الحكم مؤثرا
 وما سواه من الالف امثلة ملازمة وقال ايضا الملازمة ان رجع الوصف في عين
 الحكم كما ان جنس الوصف في جنس الحكم والذكر في كلام المحققين من شارحي اصول ابن
 الحاجب ان الملازمة هو المناسب الذي لم يثبت اعتبارها بنص او اجماع بل يترتب حكم
 على دفعة فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينة في جنس الحكم او في جنس
 في جنس الحكم وايضا الملازمة هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينة في جنس الحكم
 او يترتب الحكم على دفعة فان ثبت كيف يتصور اعتبار العين في جنس الجنس في عين
 او الجنس في جنس نجا لم يعتبر شرعا اصلا ما مثل هذا الا ان ثبت قلت معنى الاعتبار
 شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال في الجملة
 لا يوجد في كلام المؤلفين ما يوافق تفسير الذي ظنه المصنف **والصواب** كما لصغر في ثبوت
 ولانه التكاح فان الثاني رجع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس الملازمة
 التكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعتبر من المصنف بانه يجب في الملازمة ان يكون
 جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة على من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا
 فالاولى ما يقال الحاجة ماسة الى تطوير الاعضاء عن الحاجة ماسة بالمال والى تطوير

العرض في الارض التي من المصيرين وضع المخرج عن النسبة الى الناحية بالكلية وبجاسة
سور الطوائف مانع بتعدد الاحراز عن تعظيم العضو كالصغر عن تعظيم العرض فالعرض
الناهل للمصيرين وضع المخرج المانع عن التعظيم المحتاج اليه والحكم الذي ارجس الظهارة والولاية
هو الحكم الذي يندفع به المخرج المذكور **وهو** عند بعض النافذة بين ان النافذين بوجوب الفعل
بالكلام في وقتان فوجه توجب العمل بالكلام بشرط شموله الاصول بمعنى ان يقابل النافذين
الشرع فيطابق قياسا لما عن النافذة اذ ابطال نفسه بترادفها واجتماع اذ ابرار
تختلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اذ ابرار وصف بوجوب خلافات اذ ابرار
وذلك النص في غير موضع في نفس الوصف كما يقال لا يجب اذ ابرار في ذكر الخلق فلا يجب في انما بانها
الاصول على التسوية بين المذكور والناث وادنى ما يمكن في ذلك اصلا وذلك
لان المناسب بترادف ان ابرار الوضو على الاصول تركبة بترادف الوضو على المركبين والما في
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متغير او متغير والمصنف فسر شموله
الاصول بان يكون الحكم اصل مغير من نوعه بوجوبه جنس الوصف او نوعه ووجه توجب
العمل بالكلام بوجوبه كونه محمدا اي موقع في القلب في حال العينة والصحة والاداء التي
تؤثر على شموله والاخلال نسي بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول النافذة ان المناسب
هو الجنس ومعناه تعيين العلة في الاصل بوجوبه والناسب بينهما وبين الحكم في
الاصول لا ينص ولا يغور في قالوا والناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغرب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا او لا اما المعبر فاما ان ينبت باعتباره بنص واجماع وهو المراد بالان ينبت
الحكم على وقت فقط فذلك لا يخفى اما ان ينبت بنص واجماع اعتبارا عن جنس الحكم
او اعتبارا عن جنس الحكم او لا فان ينبت فهو الملايم وان لم ينبت فهو الغريب والملايم
المعتبر لا ينص ولا اجماع ولا يرتب الحكم على وقت فهو المرسل وينقسم الى ما علم الفأوه
والى ما لم يعلم الفأوه والثاني ينقسم الى ملايم قد علم اعتبارا عن جنس الحكم او جنس
في عين الحكم او في جنس الحكم الى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا اذ علم
الفأوه فهو واثقا فان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين والامام النووي في قوله

مردفا

مردفا ثمانية ان يكون ضرورية لاحاجته وقطعية لاطنيته وكلية لاجزئية اي
مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وهو الاستبعاد من غير
قطع الاجزاء التي كونه قطعا والثاني بعض بعض اهل السنية ليجاز البعض لا يجوز
لان المصلحة جزئية فاما الحكم كعين الصغر في جنس الولاية اجماعا وكجنس المخرج المعبر
في عين رخصة المخرج وكجنس الجنابة العدة وان العدة في جنس القضاء والغريب كما قيل
ببعض مقصود الفاعل في حكم بارت زوجه قياسا على الثاني حيث عورض ببعض تصور
وهو الارش حكم بعدم ارش فذلك له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة على
عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص واجماع وما الفأوه كنعين ايجاز
الصوم في الكفارة على من سئل عليه الاتعاف كما لمكث فانه مناسب لتحصيل مصلحة
الزجر لكن علم عدم اعتبار ان راع له قال الامام النووي من المصالح ما شهد الشرع به
باعتباره وجه اصل في القياس ووجه ومنها ما شهد بطلانه كنعين الصوم به
في كفارة المكث وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في حق
النظر والمراد بالمصلحة الى فظة على مقصود الشرع من الحيا فظة على الحق الضرورية
فكل ما يتحقق حفظ هذه الحق الضرورية وكل ما يتحقق في مصلحة ووقفا مقصود
واذا اطلنا المنع الخيل والناسب في باب القياس اذ ما به هذا الجنس والمصالح
الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بوجوبها ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى
وضع الشرع بالآتي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بد
في ان تؤذي اليه رأي جتود وان لم يشهد له اصل معين كمان في مسألة التمس
فاما نعم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تعين التمس مقصودا وان راع لمصلحة الحكمية
كن قبل من لم ينبت غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نؤذيه عند القطع عند
القطع اذ نزلت من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العومات الواردة
في المنع عن التمس بغيره لان نعم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم على الجزئية وان حفظ اصل
الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمينا مصلحة مرسله لكنها اربعة

الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مصالح الشرع العلوية بالكتاب
 والسنة والاجماع ولا يكون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر
 لها من الكتاب والسنة وقوانين الاحوال وتعاريف الامارات سمينا مصلحة مرسلة
 لا قياسا او القياس اصل معين وقال بعد ما قسم الناس الى مؤثر وملازم وعرب
 ان الفخ اربعة اقسام ملازم يشهد له اصل معين فيقتل قطعا وناسب لا يلزم ولا يشهد له
 اصل معين فلا يتبين قطعا كومات القاتل لو لم يرد فيه بعض معارض لا يقتضيه
 قصده وناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلزم فهو محل الاجتهاد وملازم لا يشهد
 اصل وهو الاستدلال بالرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **ولكن** وجد اعتبارا للضرورة
 في الرخص واسباحة الخمرات او رد المصنف عليه الاعراض البين وهو ان هذا
 اعتبار الجنس البعيد وهو غير كاف في اللامنة قالوا بل ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع
 الكثير في محل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مثبتة على ذلك **ولكن** انما نرى عندنا انما
 عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان ثبت بنص اجماع اعتبار الجنس
 في عين ذلك الوصف الحكم ولهذا قال الامام النووي المؤثر مقبول بانفاق النابيين
 وقصر ابرز به الدبر سبي القياس عليه لكنه اورول للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل
 الملازم لكنه سماه مؤثرا ايضا فالقياس يتسم باعتبار عين العلة وجسمها وعين
 الحكم وجسمه اربعة اقسام **الاول** ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي
 يقال انه في معنى الاصل وهو المتقطع به الذي ربما يتوهم منكر والقياس اولا في
 الابتعاد والحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم **الثالث** ان يظهر تأثير
 جنس في عينه وهو الذي خصصناه بالاسم الملازم وخصصناه اسم المؤثر بما ظهر به
 تأثير عينه **الرابع** ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه الناسب الترتيب ثم
 للجنسية مراتب عموما وخصصنا نوع اجل ذلك بتفاوت درجات الظن
 والاعلى مقدم على الاسفل والارتب مقدم على الابلد في الجنس فالصنف اخذ
 من كلامهم تسمية المؤثر وقيد الجنس بالترتيب لتمييز عن الملازم على ما سبق واورد

بدل العين

بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية محل كان كسكر
 المحض من بطر والموتة المحض من سكر فلو توهم ان خصوصية مدخل في العلية فاعلم او
 بالوصف الوصف الذي يجب عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع المطلق الوصف
 والحكم فلا يمتنع فرق بين علة السكر لكونه وعلة الضرورة لتخفيف فاضافة النوع
 الى الوصف والحكم يعني من البينة الى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع
 لمطلق الوصف والحكم وتبين بالاضافة الى الوصف المحض والحكم المطلوب اخر ازا
 عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعيين عنها بنقطة الجنس وانما اضافته للجنس
 الى الوصف والحكم فهو معنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كافي حاله
 اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مستلزم الاشارة الى ان
 ما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فله تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحجج والضرر
 فهو البقي الغير العاقل نوع وهو للجنس نوع او جنس به القوي بسبب عدم العقل ونوع
 للجنس الذي هو القوي بسبب ضعف القوي اعم من الظاهر والباطن على ما يتبين من النص
 ونوع للجنس الذي هو القوي الناقص من الفاعل بدون اختياره على ما يتبين من الجوس
 ونوع للجنس الذي هو القوي الناقص من الفاعل على ما يتبين من الفاعل ونوع مطلق
 الجوانب على ما يقتضيه عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وسكنه في جانب
 الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والالتفات الى النوع والاجناس
 بانها ما يعسر في الماهيات الطبيعية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف
 المؤثر الذي ثبت بنص اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع في الحكم
 كالجوس بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى البينة او علة جنس ذلك الوصف
 لنوع ذلك الحكم لعدم دخل شيء في الجوف لعدم فساد الصدوم او علة النوع من الوصف
 للجنس ذلك الوصف كافي لسقوط الركوة عن الاعتقال فان الجوس بواسطة عدم العقل
 مؤثر في سقوط ما يحتاج الى البينة وهو جنس لسقوط الركوة او علة جنس الوصف للجنس

الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لثبوت العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج
 الى البنية واما ما يتعلق بالثمن في بعضها فنظر لاسبابها من ان السكر والصغور من قبل المالك
 ولا يبين من ان المراءى من الجنس الربوي والضرورة المظلمة ليست كذلك بل قد
 ان ليس على ما فصلنا من المؤثر **وقد** تركب بعض الماربعة لاختصاصها ان ان المكون
 اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعبر في جانب الوصف هو النوع
 او الجنس وكذا في جانب الحكم وجوبه في انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي
 او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحدة لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثنائيا
 بشتان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او الجنس
 او اعتبار الجنس في النوع او الجنس واما الثنائي فثمة لان كل واحد من الالف الماربعة
 للماء او تركب مع كل من الثمانية الباقية يصير ثنائي عشر حاصلة من ضرب الماربعة
 في الثمانية فيسقط ستة بموجب التكرار ويقول اعتبار النوع اما ان يتركب مع اعتبار
 الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس فم اعتبار الجنس
 في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار
 النوع في الجنس بتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فكل وقت اعتبار النوع سيندم قبل
 الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يصور الا فوا لا في اعتبار الجنس
 للجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البنية واعتبار النوع في الجنس
 او عكسه يستلزم التركيب الثنائي فقت المراءى لا اعتبار بقصد الاختصاص ان الرباعي
 ما يكون كل من الاعتبارات الماربعة مقصودا على حدة فتركب من الماربعة كما
 فانه مؤثر في الزمعة وكما جئت الذي هو ابتاع العداوة والبغضاء مؤثر في الزمعة ثم السكر
 يؤثر في وجوب الزمعة من ان يكون اخرويا كالمزومة او نوبيا كالمزومة ثم لما كان السكر
 مظنة للنفذ صارت المعنى المشتركة بينهما وهو ابتاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوب
 الزمعة واما المركب من الثلاثة فتركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كما يستلزم عند خوف
 فوت حصة العبد فان الجنس وهو العجز يجب المحل على ما يحتاج اليه من غير مؤثر في الجنس

لأن

الى في سقوط الاختصاص وفي النوع لقوله تع لم يجد واما فيستمر اقامته لاحد الف صريحا
 الا خوفان التراب مطاوع في بعض الاحوال بحسب نفس الخيالات وايضا عدم
 وجود الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعمال الماء لكون النوع
 وهو خوف الفوت لا يؤثر في الجنس النوع ان في التيمم من حيث انه يتركب مما سوى
 اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم او المجدد الماء يحتاج اليه من غير ان يكون المحل بحسب
 المحل عن استعمال ما يحتاج اليه من غير مؤثر في سقوط الاختصاص من هذا ما يؤثر في الجنس
 في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تع لم يجد واما فيستمر اقامته لاحد الف صريحا
 وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعمال الماء وفيه للملاك لكون الجنس مؤثر في
 في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس
 كما يفيض في حرمة التوبان فاما ما يؤثر في النوع في النوع والجنس وهو الاذي على الاصل
 التوبان والجنس وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال لا يفيض
 على حرمة الصلوة فاما ما يؤثر في النوع في النوع وايضا على الجنس وهو حرمة التواضع اعم
 من ان يكون في الصلوة او خارجا وبنسبه وهو الخروج من السبيدين ثابته في حرمة
 الصلوة لكونه ليس له ثابته في الجنس وهو حرمة التواضع مطلقا واما المركب من الاثنين
 كما تركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور المصارفة فان
 فان الطوف على المظاهرة لقوله دم انما من المطاوعين وجنته وهو في المظاهرة
 بشق الاحتراز على المظاهرة كما بالاعتدات والمركب من اعتبار النوع في النوع
 مع النوع في الجنس كما في نظار الرابض فانه مؤثر في الجنس وهو التخييف في العبادة وكذا
 في الافظار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية
 النكاح في الجنون جنونا مطلقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق
 الولاية ثم من حيث انه عجز واعي سبب عدم العقل على الولاية النكاح على جهة
 بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس
 في النوع مع الجنس في الجنس كولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في

في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة اليه بالنسبة والركب من اعتبار
 الجنس في النوع مع النوع في الجنس كزوج النسي فانه مؤثر في وجوب الزوجه ثم خروجها من غير
 السبيلين كافي البدوي انه لا يظفر مؤثر في النكاح والركب من اعتبار النوع في
 مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون فان الحجر لعدم العقل مؤثر في سقوط
 الصداقة للملاحة الى النية ثم الجنس هو الحجر في النكاح في النكاح مؤثر في سقوط العداوة
 كما ذكره **المصنف** ولا شك ان المركب من اربعة اقوي يلزم ان قوة الرصف
 انما هي حسب الثابتين والثاني حسب اعتبار الثاني مع فلكا كذا لا اعتبار اقوي الاثارة
 فيكون المركب اقوي من البسيط والمركب من اجزاء اقوي من المركب اجزاء
 اقل وانت خير بانه انما يستقيم فيما سوي اعتبار النوع في النوع فانه اقوي الكل
 لكنه بغيره النص حتى يكاد يقرب منك القياس اذ لا فرق الا بتعدد الخلق فالمركب
 من غيره لا يكون اقوي منه **ولم** وقد سمي البعض ذكره في بعض اصول الشريعة
 ان المناسب الزوج ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم
 في الربا فان نوع الطعم وهو الاقليات يؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم
 في ربوية سائر المظومات كالمقروضات والملايم هو الاقام الثلاثة الباقية
ولم ثم لا يخفى ان الحكم بعد التعديل لا يخفى من ان يكون مؤثرا بشهادة الاصل
 او لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون الحكم معصيا
 معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخفى ان
 له اصل ولا يكون لما ذكر ان اعتبار الجنس والنوع في الجنس قد يجد بدون شهادة
 الاصل فصلا الى اصل ان كلامي من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع
 يستلزم شهادة الاصل وهذا مع العموم والخصوص المطلق وانما اعتبار النوع
 او النوع او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمع وقد ينفك
 وهذا مع العموم والخصوص من وجه فالتعديل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه
 في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعنى متيسر والاصل الثاني بدق

عليه

عليه وكذا التعديل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم
 مع شهادة الاصل وانما اذا كان بدونها فهو تعديل من نوعه بالاعتناء لكن عند
 بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استقلا لا بعدة مستبعدة بالاراي بغيره ما قال
 الثاني ان التعديل بالبعد المتعدية يكون قياسا وبالعدة الفاصلة لا يكون
 قياسا بل يكون بيان عدة شرعية الحكم وقال الامام الشافعي رحمه الله تعالى انه
 قياس على كل حال فان مثل هذا الاصل يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن ينبغي
 عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه بذكره في هذا الاصل انما يكون اطلاقا في قوله
 تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعديل بالوصف المؤثر منه
 مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ومع ذلك ان يجعل في نفسه لا يخفى
 من ان يكون له اصل معين على ظاهره **ولم** واذا وجد شهادة الاصل بدون
 الثاني ينبغي ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من النوعين الاربعين لثبوت
 ومع يسمى الوصف عريضا لعدم ثابته فلا ينبغي عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب
 القول هو الثابت والمراوان لا ينبغي ان يكون ملايا فان قلت الملايم يجب ان يعتبر
 جنس في جنس الحكم فهو احد النوعين الاربعين فالقريب لا يكون ملايا قلت احد النوعين
 هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمراد في الملايم هو الجنس
 البعيد فالقريب بمعنى غير المؤثر كخبر ان يكون ملايا فظهر ان اسم القريب يطلق على
 من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول
 الاربعين عريضا والثلاثة الباقية ملايا وهو مقبول بالاتفاق وثانيها ما يوجد
 جنس او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتبارها ولا ابتعادها في نظر الشارع وهو
 مروي وادام يكن ملايا خلافا لما صاحب الطرود ان المصنف في اثنا كلامه الى انما
 شهادة الاصل بدون الثانيين بانها قد توجد بدون الاوليين يعني اعتبار
 النوع او الجنس في النوع ككونها اعم منها مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار النوع
 او الجنس في الجنس ككونها اعم منها من وجه فيوجد بدون الثانيين في الجملة لانها

في الارباع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان الحق يدور كل واحد من الاربعة
لا يستلزم جواز الحق بدور الجوزان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد
في الاثنين بالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدور الثاني **ورد** وانما اعتبرنا ذلك
في العلة لوجوب العمل بالناس ارجحين احدى ان الناس امر من غيري فلا بد من اعتبار
الثاني وما يشهد ان الاية المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها
مبنية على العمل بالترتيب واجب عن الاول بان كون التماس امر اخر لا يقتضي
الا ان يكون له اصل في الشرح والاعراض ان يثبت بعض اوجاج اعتبار ان
منع الوصف او حجب الترتيب في الحكم او حجب الترتيب على ما شرط به الثاني فممنوع
ولم لا يكتفي بالنسب البعيد وحصول الظن بوجوده آخ من مسالك العلة كمنع جزم
العمل بغير الترتيب ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاية المنقولة كلها
مبنية على عمل معتقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في الثاني بالبعين المذكور
ولا يخفى ان في كثير من الاية المنقولة قد اعترض الاجناس البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف ببعض اوجاج بل بوجوده آخ والظاهر ان مرادهم بالثاني في هذا
التمام ما ينال بالطول ونحوه لغناه ان يكون الوصف مناسباً ملائماً لاضافة
الحكم اليه سواء كان مؤثراً بالبعين الذي ذكره الص اول اوضح ثم الاستدلال وهذا
خطا من النظر في كلامهم في هذا التمام ومن قد برهنا الثاني في الاية المذكورة في قوله
عليه السلام ما من الطوائف بحسن الطوف وهو الضرورة له ان في الشرح في تخمين
وانبات الطمارة ووقع النبي صلى الله عليه وسلم في كل الميتة في المحنة فانه لا يجب عليه
البدء في الضرورة ايضا لما كانت البرة من الطوائف ان لم يكن لم يكن الاخر
عن سورها لا يخرج عظم فسطا عتب النجاسة دفعا للخرج كانه حل الميتة وكذا ان في
الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة له ان في وجوب الطمارة
ونفي عدم كون النجاسة والدم حيا وفي كونه مرضا لا زما مؤثرا في تخمين ما في وجوب
الطمارة فلا ان العبد لا يصح للقيام بين يدي مولاه الا طاهرا واما في عدم

كونه حيا

كونه حيا فلا ان الحيض دم ثبت عادة رايته في نبات اوم خلقت الله تعالى
في ارحامهن وانما روم العون ليس كذلك فلا يكون حيا موقفا في الخرج
الموجب **لما سطا** الصلوة والوضوء واما في مرض فلا يفتي وسعيها امساكة فيكون
لها اثر في الخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطمارة في وقت الحيض وهو وقت
الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطمارة لكل حدث لمقتضى منقولة
بالطمارة ابداء ولم يفرق للصلوة قطعاً وكذا عدم قضاء الشهوة بين له ان في عدم
انقضاء من الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى
الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم
الجماع فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الاية المذكورة ليس الثاني في معنى
اعتبار النوع والنسب **ورد** وغيرها الى وكيفية المذكورات من اية النبي صلى الله عليه وسلم
وانب الصلابة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم تحرم الصدقة على بني هاشم ارايت لو مضت
بها ثم حجت الكنت شاربة فمذا تعبدل مع منزوه وان الصدقة مطهرة لا وازار
الانام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الاشاع من شرب الماء المستعمل
اخذ بعمارة الامر فكل ذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وكرامتهم وخصص
معاني الامور وكما اختلف الصحابة في الجدمع الاضوة واجمع كل قريب بمنزلة مثل
على معنى مؤثر هو الرواية من الجانبين والاتصال بالميت بطريق البرية فقال في رايته
انما مثل الجدمع الاضوة مثل شجرة ابنت غصنا ثم فرغ عن الفصن فوعان فالنوب
بين الزوجين اولى من الترتيب بين الزوجين والاصل لان الفصن بين الزوجين
والاصل واسطة ولا واسطة بين الزوجين فمذا يقتضي رجحان الاقرب على الجدمع الاضوة بين
الزوجين ووجهه بنية وبعضه بنية بين الزوجين نفسها فكان لكل منها ترجيح به
فاسند ما قال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجدمع الاضوة كش من شجرة
من واو ثم يشعب من هذا الشجر جدول ومثل الاضوة كش من شجرة من شجرة
فالترتيب بين الزوجين المشع من الراوي اكثر من الترتيب بين الراوي والجدمع

بواسطة الذر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا يتبع ما ثبت به من غير ما ثبت به
 ابن ابي ابي بن ابي ويجعل اب الاب ابا اجتر احد طرفي القراءة وهو حرف الاصل
 بالطرف الآخر وهو الحزب في الزوب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار انما شرحتنا
 في انبساط في اب بل الخلف فيها فقلنا بالعمل المؤثرة قال المسح انما في الخفيف
 فانه ليس من الفل وبناوي به الوض ولا ينظر فيه استيعاب لكل كافي الفل
 بخلاف الركبة فانه لا اثر لها في النكاح وابطال الخفيف وكون التثنية سنة للهم
 الا ان يقال ان الركبة تنفي عن القوة والطهارة ووجوب الاحتياط فيها بالنكاح
 يحصل بغيره او بغيره وكذا للصغر مؤثر في اثبات الرادية فان ولاية النكاح
 لم يشرع الا على وجه النظر للمهر عليه ما عدا رجوعه عن مباشرة النكاح تنبه
 وذلك في الصغور والنكاح وكذا في الصوم والوضوء في رمضان مؤثر
 في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للمميز بين
 العبادات والعبادة وبعضها انما هو للمميز بين العبادات المراجعة في الامور لا في
 الى التعيين بخلاف الرخصة فانه لا يعمل بها في ايجاب التعيين **قوله** ويعين
 العمل انما يشترط فيه الاصوليين ان من سلك العلة السببية والتقسيم وهو
 حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالح للعلية في عدد ثم ابطال عليه بعضها
 لينت عليه الباقية فيكون هناك مقامان احدهما بيان المحذور وكيفية ذلك ان يقول
 بحيث فلم يجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عوالة وتوحيده مما يجب على
 عدم غيره اذ لو وجد ما خفي عليه او لان الاصل عدم الغرض للمعرض ان يبين وصفا
 آخر وعلى المستدل ان يبطل عليه والا فلا ثبت المحذور فيما احصاه فيكون انقطاعه وانها
 ابطال عليه بعض الاوصاف ويمكن في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوده الاول وهو
 الحكم بدونه في صورة فلا يستقل بالعلية لا ينفي الحكم بانثائية الثاني كون الوصف
 مما علم الفاعل وفي الشرع مطلقا كما لا يختلف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم
 بالمحور فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العقود الثالث عدم ظهوره

المناسبة

المناسبة فيمكن للمستدل ان يقول بحث فم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى ان يظهر
 عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبرني لا طريق الى معرفة الاخره ومع المعترض
 ان يبي ذلك في الوصف الذي يبي المستدل انه علة ويحتاج الى طريق الرجوع
 والمتكون بالتسبب والتقسيم لا ينشرون اثبات التعيين في كل نص بل يكفي
 عند عدم الاصل في النصوص التعيين وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما
 كما هو ذهب المعترضة واما تفصيلا كما هو ذهب بعضهم ولو سلم عدم الكلف في التعيين
 هو الغالب في الاحكام والمصالح الزو بالاع لا غلب هو الظاهر ولا ينشرون في بيان
 المحصر اثبات عدم الغرض او اجماع يحصل الظن بدون ذلك على ما بينا واما
 المصنف فيكون هذا من قبل سلك القطعية فمعرفة النقص والاجماع كون مربية
 اليها وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاحكام هي المستثنى من
 المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وعلقه الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي
 اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملحق فيشترط المشترك فيثبت
 الحكم لثبوت علة وذكر الامام النووي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علة ما
 اما ان يكون في تحصيله او تنقيحه او تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة
 وجود العلة في احوال الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يفتقر خلاف
 في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر
 في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها
 في الاعتبار كما نفع يبي في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجود الكفان لكونه ذلك
 الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في زيار
 رمضان عاذا وهذا النوع وان اقرن به اكثر مشكوك القياس فهو دون الاول
 واما تنقيح المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او اجماع عليه كما نظر
 في اثبات كون السكر علة بحكمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا
 انكره كثير من الناس **قوله** وبالورد ان اخرج بعض الاصوليين على علة الوصف

ما ذكره

بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجود او بستي الطرد وبعضهم وجودا وعباسي
الطرد والعكس كالحكم مع الكون فان لم يكن مذكورا بربوبية حوته اذ انزال
استكراه بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حاله وجود الوصف وعدمه
والحال انه لا حكم لاي النص وذلك لان النص لا يضاف للحكم الى الاسم وتعيين
اضافته الى معنى الوصف فان لم يثبت للوصف او اشتد بستي خرا ويزول عنه
عند زوال الشدة والاسم فان كان الاسم قايما في الحالين ودار الحكم مع الوصف
زال شبهة عليه الاسم وتعيين عليه الوصف والاما يختلف الحكم عن النص **ورد**
ولكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاستراط لا يصح
عند من لا يقول بمفهوم الخالق او لا يكون النص قايما عند عدم الوصف المنصوص عليه
ولا يكون له مع موجب لانيه ولا انبائا ولا تاول اصلا مثلا اذ ايقم الى الصلوة
على تعدد بناء وله النص الا عند التباين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء متباين على عدم وليس الوجوب فيجب من حكم النص المذكور بطريق الجاز
حيث غير بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **ورد** فانه يحل
القضاء وهو غضبان يعني ان النص قايما في حال الغضب بدون شغل القلب
مع عدم حكم الذي هو حرمه القضاء عند شغل القلب وايضا النص قايما في حال عدم
الغضب وشغل القلب بخروج او عطش مع عدم حكم الذي هو اباحة القضاء عند
عدم الغضب اما بطريق مفهوم الخالق او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة
في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **ورد** والوجود عند الوجود كان الا
ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العينية بجزا ان يكون ذلك
بطريق اتفاق كل او لازم تعاكس او يكون الدار لازم العلة او شرطها ويا
لما فلا ينبغي ظن العينية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال
اذا وجد الدوران من غير مانع من العينية من معية كانه المتضابين او متافرا
كان في المعلوم او غيرهما كانه الشرط المسلوب فالعادة قاضية بحصول الظن

على الظن

على الظن بالعلية كما اذا وحي ان **ورد** باسم مفضي ففضي ثم ترك فلم يفضي بكون
ذلك مرة بعد اخرى على الضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا ينافي منه النظر
كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرف ويوعونه بذلك الاسم ويحجب بان التراجع
انما هو في حصول الظن بحد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال منوع اذ لو انشأ فظاهر
غير ذلك اما ان بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لا حصل الظن غايته انه ينبغي
تقوية الظن الى اصل من غيره ودرعا يقال ان هذا الشك للمفرد وفيه قدح في جميع
البراهين فان الاطفال يتفكرون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجتهدين
على ذلك حتى كما يجري مجرى المنى ان دوران الشيء مع الشيء اليه كون الدار علة للدار
ويجب بان الاحكام العينية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد في بيان علمها من مناسبة او اعتبار من الشرائع اذ في
بالطريق لباب الجمل والتصرف في الشرع **ورد** ولا يشترط ان يكون تنبيه على بعد
النسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه
ليس يلزم للعينية كذلك ليس يلزم لها جزا ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة
الظاهرة بناء على مانع او على عدمها وان لا يتعدم عند عدمها بناء على شدة بعدة
اخرى كما لو ثبت خروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تزيير هذا الكلام الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العينية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند
العدم لا يدل على فدها اعتبارا بحالة الواقعة على حاله الخالق في الصحة والفساد
ورد وقيام النص اشارة الى بطلان كلام التوحي الثالث وذلك ان انشراط
من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا انه واد لا عبرة بالشارع في احكام
الشرع فكيف يحجب اصلا فيها هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه بروت العينية على ان
وجوده بطريق الشدة ايضا في النزاع فاما لان في المثالين المذكورين قيام النص
في الحالين مع عدم حكمه في الالة فلما لازم قيام النص بدون الحكم حال انشاء البراهين
وانما يلزم ذلك لانه يمكن النص مفيد بالبراهين ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود

القول

السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت شيء
او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لم يشر في قول يجوز ان لا يحجب شي آخر على ان شرط
لذلك الحكم قياس على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يحجب للوطاة
سببا لوجوب القياس على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا
على النية في التيمم كغيره من على المذهبين الى اشتداد بعضهم الى جواز وجوده
اختصاصا للاسلام وانما قد اخذوا الى النصيب الاشارة الى التسوية
بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل
في الشرع وينبغي ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة
في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة حكم بالراي
والاجتماع وقد كانت جائز في جميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان يلج بين الاصل
والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فيمنع بل يتصور في الجميع وان اراد
ان القياس ليس مثبتا في جميع سواء في انه لا يتصور في شيء بالقياس على يوجب السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واجتماع التوحيين قد كثر في اصول الفقه فنعته ومقصود هذا
النص مشهور بما بين القدمين من كتبهم **وهو** قوله لا يحجب قد توهم وروى الاشكال
بالحكم انتم بالقياس عليه في الجس طاعة الرب او عليه الاكل والشرب لوجوب الكفارة
وعنه القتل بالقتل لوجوب القصاص عند اية يوسف ومحمد مع انه قد فاجاب بانما
لم يثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخرين على ما سبق
في بحث دلالة النص ولم يورد في الاسلام في هذا المقام مسألة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالقتل لان جعلها من قبيل دلالة النص
ودون القياس مني على ان القياس لا يجري في طه وركعتا لا على انه لا يجري
في الاسباب والشرط لان قد ذهب في الاسلام الى بيع اثبات السبب والشرط
بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وهذا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالقتل اصل للقتل بالقتل فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات

السبب

السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول اربع
الحاجب وذلك انه اختار ان لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالقتل
اشكالا فاجاب بانما لا يبين سببية القتل بالقتل قياسا على سببية القتل
بالسيف بل يبين ان السبب هو القتل بالعدوان سواء كان بالسيف او غيره
فالسبب واحد لا غير وامسألة حرمة الربوا بطمس فاوردوا الاسلام لانه لا اشكال
فقال اما تفسر القسم الاول اي بيان اثبات الوجوب فنقل قولهم لا يحجب بانما لا يورد
بحرم النسبة وهذا خلاف واقع في الوجوب للحكم فلم يصح اثباته ولا نية بالراي اولا بخلاف
اصلا نيت عليه بل يجب الكلام في النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضا وذلك
انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الى ان يعنى العوض وقد بينا ان العلة هي العذر
ولطس ووجدنا حرمة الربوا حكمي يستوي شبهة حقيقة لما روي انه عليه السلام نهى
عن الربوا والرمية والملاجم في حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة خنطة بصبرة خنطة
باعتبارها وبها في راي المتابعين ووجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي
الحلول او التفرغ من النسبة وهذا وان كان فضلا من حرمة الوصف لكنه ثبت
بضع العبد فاعتبر كانه بيع خنطة المقتلة لا مكان الاخر اذ علة خلاف الفضل مع حيث
الجودة فانه ثبت بضع اسع فعمل عذر التعذر الاخر اذ علة ولما كانت العلة هي العذر
ولطس اخذ للبتس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فاشتبهه بشبهة الربوا اختلاطا
فثبت سببية للبتس طاعة النسبة بدلالة النص الموجب سببية العذر ولطس طاعة
حقيقة الفضل **وهو** دلالة في مسألة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء لم يكن
على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملما فكل شيء يوجد فيه ذلك
المعنى المؤثر والملازم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا اثبات العلة
بالقياس لان العلة بالحققة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت
عليته بما هو من مآلك العلة فيكون العلة واحدة يتعدو باعتبارها لكل مثلا
اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتكت حرمة صوم

رمضان فثبت ان العلة هي تلك الامة وهو موجود في الكل فيحكم بان علة
 لوجوب الكفارة وان ثبت ان علة ذلك الشيء الحكم فثبت ان اشتغال كل ذلك
 المعنى بل وجد مجر ومنا سببه ذلك المعنى لعلة الحكم لم يصح بعلة شيء آخر يوجد فيه ذلك
 المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت ثابته ذلك
 المعنى المناسب ولا ملائمة وهذا هو المختار فيه من اثبات العلة بالقياس يجوز
 عند من يقول بحجة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير والملائمة **مس**
 في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه اللاحقة والروعي الملاحقين
 ومنها ما عدم تحقيق مقصود الزعمين وصحى الطعن من الجانبين على الجراءة
 وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يبررون به ما هو احد الادلة اللاحقة
 على ما سببه والقائلون بان من استحس فقد خرج ببرود من اثبت حكما بان
 استحس عنده من غير دليل من الشارع فهو ان كان هذا الحكم حيث لم يأخذه
 من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصح محله النزاع اذ ليس النزاع
 في التسمية لانه اصطلاح وقد قال ابي حنيفة الذي يستعمل القول فيستعمل
 احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل
 عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الطعام ونزب الماء من يد السقاء ونحو ذلك
 وعن الشافعي رحمه الله انه استحس في التعة ان يكون لمنين ورعا واحسن ترك شيء
 للمكاتب من بخم الكفاية واما حجة المعنى فيقول هو دليل متقن في نفس المجتهد بعينه
 عليه التبرير فان اريد بالاعتقاد اليقوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر
 بعينه عن التبرير وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل وقيل هو
 العدول عن قياس القياس القوي وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل
 اقوي والنازع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوي فخرج الى تخصيص
 العلة وقال الكوفي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه
 لوجه هو اقوي ويحصل فيه التخصيص والشك وقال ابو حنيفة البصري هو ترك وجه

من وجوه الاجتهاد وغرت على شمول الالفاظ لوجه هو اقوي منه وهو في حكم
 الطاري على الاول واحسن بقوله غرت على عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله
 وهو في حكم الطاري عن القياس فيها اذ قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد
 على هذه التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوي الى الاضعف
 واجيب بانه انما يكون بالنضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوي ولما اختلفت
 العبادات في تفسير الاستحسان مع انه يطلق لغة على ما يراه الانسان ويميل اليه
 وان كان مستقيما عند الغير وكثيرا استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق
 كان انكار العمل به عند الجمل بمعنى مستحس حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه
 لقبول العمل به الا يعرف معناه وبعد ما استوفت الاراء على انه اسم لدليل متقن
 عليه نصا كان اوجها او قياسا فيها اذ وقع في مقابلة قياس سببه الى الاخرى
 حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب
 في اصطلاح الماصول على القياس الذي خاصته كما غلب اسم القياس على القياس الجلي
 تميز بين القياسين واما في النوع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند قائلها
 في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا جرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع
 بالافتقار فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا محذور الا عند عدم ظهور النص
 او الاجماع **ورد** وذكرنا في قسمين الصحة تارة بقاء النص والآخر الضعف بقا رب النص
 وبهذا الاعتبار يتحقق تعادل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور
 الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فاه الحنفى وهو لا ينافي ضماؤها بالنسبة
 الى ما يتباعد من القياس والمراد بقاء الصحة في القياس الى ضماؤها بان ينضم اليه وجه
 القياس معنى دقيق بوزنه قوة ورجحان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان
 هو ما يتبين العمل بالراجح وترك العمل بالرجوح وظاهر كلامهم في الاسلام انه الاولوية حتى
 يجوز العمل بالرجوح **ورد** فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقور ونحوها
 خمس قياسا على سور سباع البهائم كالغنم والذئب والحيطة اللعاب المتولد

من لم يجس فان اختيار الخطين ان لم يسباع البهايم بحسب الباطل بالذكاة لان الحرة
فيما يصح للعداء او لم يكن ضررا ولا استحياء او الاحرام اية النجاسة الملائمة لا يمنع
في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجمل والعظم والعقب والشعر وما يؤكل وما لا يؤكل هو
نجس كاللحم والشحم استنبهوه هنا ما تفتت فيه فارة بفعل له حكم بين النجاسة والطهارة
للخطين بان حرم ككله ونجس اجابه لكن جازيعة والانتفاع به ولم يجعل نجاسة
سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهايم دون
الطيور فاجتمع الى القياس وهذا قياس ضعيف لا يزيل الصحة لتقصير علم النجس
في النوع اعني الخلق لطفه وقد قاله اخبر عن قولي الا ان يفتت طهارة سورة هلالها
تشرى بالنبات على سبيل الاخذ من الانبعاث والنفث وعظم طهارة لانه جازيعة
فيه فلا ينجس الماء بملاقاة فيكون سورة طاهر كسور الاربي والمأكول لان العلم العلة
الموجبة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربه الا انه يكون لما ان سباع الطيور لا تجرد
عن الميتة والنجاسة كاله جازيعة **ورد** والثاني لما كان عدم تاديب المأمور به
بالانبات في المأمور به اجليا وعكس خفي استنبه على الضعف جهة جعل تاديب
السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديبها به استحسان ونقل عنه في توجيه ذلك انه
جازا فامة الركوع مقام السجود ذكر الما بينهما من المناسبة اعني اشتغالها على التعظيم
والاخشاء فجازا فامة مقام فعلان تلك المناسبة وهذا هو حلي تبيين الاله الاقوام
فيكون قياسا لان الاحسان ان لا يتادى به كالتسجدة للصلاة لا يتادى
بالركوع لان الامر بالنسي يقتضي تحته لانه يكون مطلوب بالعبادة فلا يتادى بغيره وهذا
قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر ولا يخفى ان عدم تاديب
المأمور به بغيره قياسا على ان كان الصلوة اظهر واجلي من تاديبه به قياسا
على جواز اقامته اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب ان يقال استعمل كل من الركوع
والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى
بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع



في قوله مع وفور الكفاي سقيا جدا فمذاقها سحلي فيه فاعلم ان ظاهره هو العمل
بالجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة حقيقة هي ان سجدة التلاوة لم تجز في مقصود
ولمذا لا يلزم بالندركا لطهارة وانما المقصود هو التواضع وفي لانه التكبير
وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال
القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير
للكوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوة مع
قرب المشقة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التمام وكما لا
ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يسجد بحجة افي بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا فيس خفي فسي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تاديب المأمور به بغيره فمذاقها سحلي هو جعل غير المقصود ساقيا
للمقصود فمما بالحق الباطنة في القياس وجعل سجدة التلاوة في القوة
مشاوية للركوع ساقية كما سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها كما
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشترع عبادة بخلاف السجدة الصلوية فانها
مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله الركوا واسجدوا **ورد** وبالتقسيم
المقتضى تنقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة
بالصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويتين الاخر اضعف الاخر والاول
قوي والاستحسان ضعيفا او بالعكس في الرابع ترجح الاستحسان قطعاً وفي الثلاثة
الباقية ينتهين عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس في الاول والثالث ينتهين
لانه الثاني فانه يكتفي بسقوط الاستحسان والقياس لضعفه وتسميته الاستحسان
في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاء الاله بشكل ما ذكر في الاسلام من انما سمينا
ما ضعف اثره قياسا وقوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون
كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسد الظاهر وصحيح الباطن او فاسد الباطن
او بالعكس وفي جميع كون القياس جلياً يفضي سبق الاقوام اليه والاستحسان خفاء

بالاضافة اليه ويقع التعارض على سنة مفتردها حاصلة من ضرب الاقسام
 الاربعة للقياس والاقسام الاربعة للاختصاص فالقياس الصحيح الظاهر الباطن
 يخرج على جميع اقسام الاختصاص والقياس القاسد الظاهر والباطن يكون مردودا
 بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاختصاص في اخيري القياس
 فالاول من الاختصاص يخرج عليها الصحة ظاهرا وباطنا والباقي برؤية مطلقا
 لثبوته ظاهرا وباطنا في اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاختصاص في اخيري
 القياس الاول تعارض الاختصاص الصحيح الظاهر الباطن والقياس القاسد
 الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض اختصاص صحيح الظاهر
 قاسد الباطن وقياس كذلك الرابع تعارض اختصاص صحيح الباطن قاسد
 الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاختصاص في صحة الظاهر و
 الباطن لاتحاد النوع واختلافه في ذلك باختلاف النوع وحكم بهما
 الاختصاص في الوجه الثاني من هذه الاربعة ويرجحان القياس في الثلاثة الباقية
 وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واختصاص يتفقان في قوة
 الاثر وحقبة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونها وبعد
 اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سرق الكلام بالافرة
 ان قوله اذا كان الاختصاص على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقبدا
 بالقوة والصحة الباطنة او الامتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
 فقط او قاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط للاختصاص كذلك **و** بالحق لا يكون
 اي معنى ان كل واحد من الوصف مطلقا او بلا مانع بوجود ذلك الحكم **و** وانكروا
 هذا كلام فليس الجواب لان تداخل الاقسام ضروري فيما اقسام الشيء تنبسط
 متعددة باعتبار مختلفة كما يقال اللفظ ثلثي او رباعي او خماسي باعتبار
 اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر موجب او منفي الى ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض
 من ان المراد بالضعف والفاء واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التسميين

مستدركا

مستدركا **و** المستحسن قد سبق ان الاختصاص ليس بقابل قياس جليا سواء
 كان اثر او اجمالا او ضرورة او قياس خفيا فهو ما يربط الوقت بين المستحسن
 بالقياس الظني والمستحسن بوجه في الاول بعدي الى صورة اخرى لان من ثبات القياس
 التعدي والثاني لا ينسب التعدي لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلفت
 المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون البمين على المشتري فقط لانه المنكر
 وحده لانه يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر
 التصرفات الا انه ثبت بالاختصاص التي اختلف الى وجوب البمين على كل من البائع
 والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الظني وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع
 بما اقره المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فينتج البمين
 على كل منهما كما في سائر التصرفات فان البمين يكون على المنكر اما بعد قبض المبيع فبالاثر
 وهو قوله دم اذا اختلف المتبايعان والصفة قائمة في ثباته وتراوا فوجوب التي اختلفت
 ينسب للبعض بعدي الى واره البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
 والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتبع
 الى الاجارة قبل عقد المصارعة المخرج لو اختلفت المصارعة ورب الثوب في مقدار
 الاجرة ينسب اخذ المصارعة ورب الثوب في مقدار الاجرة ينسب اخذ المصارعة رب الثوب في مقدار
 ثمن لان كل منهما يصح مدعيها ومنكرا والاجارة كمثل الفسخ وفي الخالف ثم الفسخ
 دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التي اختلف بعد القبض فلا يتبع الى الوارث ولا
 دلالة حال يملك السلعة لانه غير معقول المعنى او البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد
 النص وهو الخالف متعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلفت
 المتبايعان تخالفنا وتراوا فهو ايضا بعيد التيقيد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ
 فظاهرا وان اريد رد العقد فكذلك او الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت
 قد سبق ان من شرط التعدي ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والظني
 فكيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الظني قلت المذهب بالقياس هو حكم الاصل للاختصاص

كره بيمين على الكفر في سائر النسخات الا ان صورة التي انت الخائف وجوب
 اليقين من ابي نبيس لما كانت حكم الاصل الذي هو القياس الخفي اضيف القيد
 اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر النسخات يمين المنكر بهذه الكيفية
 وهي ان يتوجه على المتعارفين في قصة واحدة ذلك والاكتفاء ليس من تخصص
 العلة على ترك البعض من ان القياس ثابت في صورة الاصل في سائر النسخ
 وقد تركت العمل في صورة الاصل لما منع وعلى ج في غيرها لعدم المانع فيكون
 باطلا لما سبقت من ابطال اختصاص العلة واما ثانياً ان ليس من تخصص العلة
 لانعدام الحكم في صورة الاصل انما هو لانعدام العلة مثلاً موجب نجاسة سور
 سبع الدخلى هو الاطربة النجسة في الالة الشريعة ولم يوجد ذلك في سائر النسخ
 فاشتق الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الخفي الضعيف بدليل قوي هو قياس في
 قوي الاثر فلا يكون من تخصص العلة في شيء **وهو فصل** في دفع العمل المذموم
 الى الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات الى الطوابع منها والمكر
 مناسبة وهي النقض وفي الرضع وعدم الاعكاس والنزول والممانعة والمعارضة
 والمجهر على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تقبيس فلا بد من دفعه ويزكر فيه
 اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني
 الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث
 الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والاربع الدفع بالفرض وهو
 ان يقول الفرض التسوية بين الاصل والنسخ فكما ان العلة موجودة في الصورتين
 فكذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في النوع فكذلك في الاصل فالتسوية حاصلة لكل
 حال **وهو** فنقض بالتقبيس يعني لو كان النسخ الجانح من بدن الالة في هذا المكان
 التقبيس الذي لم يسلم من راسي الجرح هذا وليس كذلك فيجاء بان الالة انما خارج
 فان الجرح هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند
 عدم السبلان بل ظهرت النجاسة في الالة الساترة لها بخلاف السبلان

فانه لا يتصور التقبيس الا بالزوم **وهو** وهو المعنى الذي لاجله صارت العلة
 علة على نسبة الى العلة كالناتج بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الرض
 بواسطة معناه المعنوي يدل على معنى آخر مؤخر في الحكم فان كون المسح تطهيراً
 حكماً غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لانه الاصابة وهي شئ عن الخلف
 دون التطهير للثبوت فلا يسن التثنية لانه شرع لتوكيد تطهير معقول كالفعل
 فلا ينفيد في المسح وينفد في الاستحباب لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة العين
 النجسة ولهذا كان الفصل فيه افضل وفي التثنية توكيد لذلك ومبني
 هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثنية كراهية كونه حكماً
 شرعياً فيمثل **وهو** فاجاب في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر
 ودفع الجرح في المذموم النظمه وعدم قابليته للملكية يعني ان فوج
 دم الاستحاضة حدث الالة تأخر حكمه الى ما بعد فوج الوقت ولهذا
 بزمها الطهارة لصلوة اقرى بعد فوج الوقت بذلك الخطا فوج
 الوقت ليس يحدث اجماعاً وكذلك تلك بدل المنصوب سبب للملك
 المنصوب اعني المذموم كما في البيع في لوجع في البيع يعني قس ومذموم في
 القس بخلافه من الثمن بخلاف البيع بين قس وقس الالة لم يثبت في المذموم
 للمانع او رد في الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب
 التوفيم وقال في شره ان هذا الوجه لانتم عن القول بتخصص العلة **وهو** الظاهر
 حاصل هذا التفسير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الانطاف
 والاصل صورة المنقصة والفرع صورة اجهل الصايل والنقص هو مال
 الباقي وظاهر انه لاجته لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا يترفع في عدم وجوب
 الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الالة
 فلا يلزم وجوب الضمان فضلاً عن التاثير وحاصل التفسير الثاني
 وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الانطاف

لبقا والعصمة بمعنى انه لا ينفذ عظمه للحل الصالح باجته قلة لا بد وروى
 المتقول عليه كانه المحضة والعلة حل الاطلاق فتوقف على الباني حيث وجدت
 العلة ومع حل الاطلاق مع عدم الحكم الذي هو عدم المناقاة ضرورة تحقق المناقاة
 او قد سقطت العصمة ويجب الضمان على الثالث فاحاب منع انتفاء الحكم في صورة
 النقص اي لا يتم تحقق مناقاة حل الاطلاق لبقا الفسخ في مال الباني بل عدم المنا
 متحقق الا ان العصمة انتفت بالبقاء وعدم المناقاة بين الشئيين لا يجب
 التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واقرض
 المصنف بان حل الاطلاق ليس علة لعدم المناقاة حتى يكون تحققه في مال الباني مع المناقاة
 نقصا وذلك لانه لا يلزم عدم المناقاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه
 والجواب ان التمسك انما هو على تقدير ان يجعل حل الاطلاق علة مؤثرة وبكن في التمسك
 الوضو والتقدير فانه اي الخارج الجسدي حدث في السبيلين لكن اذا استمر لما رجع
 كانه الاستحالة وسلس البول صاعدا وسقط حكم الثالث في تلك الحالة ضرورة توجه
 الخطاب باوالة الصلة فكذلك هو في غير السبيلين يكون حذرا ليرصد الاستمرار
 عند الكافة الى ان يدام وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان النقص يبي
 امرين بثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يلحق رفعه الامنع احداهما **وقد** ثم اعلم ذهب
 بعضهم الى ان النقص غير صحيح على العمل المؤثر لان الثابت لا يثبت الا بنقص
 او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت الثابت قد يكون ظاهريا فصح الاثر
 بالنقص ومع انزعاج هذه الطرق المذكورة فثبت العمل والافاء ان يوجد
 في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم او لافاء لم يوجد فثبت العمل لا مانع
 تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل اما لا تخصيص العلة
 كما ذهب اليه الاكثرين وذلك بان يوصف العلة بعدمها بغير تعدد والحال لم
 يخرج بعض الخ ثابته العلة فيه وبقي الثابت مقتصر على الحال الاخرى واما قول بان عدم
 المانع جواز للعلة او شرط لبقا لكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء

العلة بانتفاء وجودها او شرطها والى هذا ذهب نحو الا سلام وتبعه المصنف في ما
 عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عند شرط العلية الوصف وعند الاكثرين لظهور
 الاثر من العلة فانتفاء الحكم في صورة النقص عند كون مستندا الى عدم العلة وعند
 الى وجود المانع وهذا اثره في قبيل الجدي ايجع التباين بتخصيص العلة بوجوه الاول
 القياس على الادلة العقلية وكما ان التخصيص لا يقع في كون العام جهة كذلك
 النقص لا يقع في كون الوصف علة ولما مع كونها من الادلة الشرعية او جمع الدليلين
 المتعارضين وتقرر ان نسبة العام الى اوقاف كنسبة العلة الى موارده والنقص
 لمانع معارض للعلة لنسبة التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض انما
 ان العلة في القياس على شأه لصورة الاحسان وقد تقدم الحكم فيها لمانع هو
 وليس الاصح وانما بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحفل
 ان يكون ثبوت العلة ويحتمل ان يكون مانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه
 لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المتعديين وهذا بقرينة العمل العقلية فان الحكم
 قد تخلف عنها لمانع كالاخرى باننا عن لشب المطلق بطلون الحدود **وقد** ذكر
 التباين بتخصيص العلة في هذا المقام افام المانع وهي ثلاثة كذا في الماخذ واف
 تعدد الواقع او رد واقفها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا
 من قبيل المانع المعبر بتخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف
 غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بوجبات عدم الحكم ليشتمل المانع عن الحكم وعن العلة
 انعقادا او قاعا والحد في اقسام المانع هو الاستواء والذكور في التقييد اربعة لان
 ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابداء والانعقاد
 والافاء المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خاصا نظرا
 الى ان الحكم ابتداء ونعما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام ككافة
 الجاسة لحدوث المقتضود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليها السبيلين **وقد**
 التوضيح في كون امتداد المخرج وجبره بقرينة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه

ان اريد بالحكم النفس فهو غريب وان اريد بالروح فهو لازم على تقدير ضرورة ضرورة
الطبع وتوجب بان الحكم بالروح على وجه ينفذ الى النفس لعدم تناوذه
مانع من تمام الحكم حصول التناوذه واما بقا الروح وكون الروح صاحب خواص فلا ينفذ
لتحقق عدم التناوذه الا انه ما دام جابجا حتى ان يزول عدم التناوذه
ويحتمل ان يصير لازما ما ينفذ به الى النفس واذا صار طبعيا فنفس ذلك انضاده الى النفس
فكان مانعا لزم الحكم بالروح ان ينفذ مني على التام في الانا لا في غيره للمنفذ والمضى لا في
والاصابة بالحرارة والبرودة لسيلان الدم والزهون الروح **و** ولنا ان التخصيص
اجاب عن الاجتناب الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديلها في العمل
اعني الاول في المنطقية الى النوع اعني العمل لان التخصيص موزون للجواز من خواص
اللفظ واختصاصه بالمازوم بالشيء اوجب اختصاصه بالمازوم به والمازوم وجود الممازوم برونه
المازوم وهو في ذاته لا ينفذ عليه بان لان التخصيص مطلقا موزون للجواز في التخصيص
في الانا فانه كذلك ومنه بقدرية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت
في العمل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الانا في بعض الافراد وتبصف
اللفظ بالجواز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انفسه العلة
او ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمخازن عن الاحتجاج الثاني
اثبات الحكم بطريق الاستحسان تركه للمعسوس بدليل اقوى منه وهو
ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما
ان التباس بل الوصف فيه ليس له عند وجود المعارض الاقوى لاسبغ من ان شرط
التباس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانما الحكم في صورة التباس مني على عدم
العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وتاثيرها ان العلة والتباس بالمازوم من جهة
وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدد الحكم في كل صورة بوجودها العلة من غير
تقييد بعدم المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتوقف على ان لا يكون
علة ولا كان هذا الوجه صالح لان يحصل بلباس مستقلا على اطلاق تخصيص العلة

اشار الى

اشار اليه بكونه مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقدره انهم اجماعا على وجوب
التعددية عند العلم بوجود العلة من غير تقييد منهم للتقييد لعدم المانع مع انه معلوم
قطعا انه لا تعددية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع
جميع ما يتوقف عليه التعددية من عدم المانع وبغيره على انه شرط العلة او شرطها
فعدم وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام شرطها او ركناها وهما نظر وهو
ان عليه الظن بكني في العينة سواء استلزم الحكم ام لا ولا يتم الاجماع على وجوب
التعددية مطلقة بل بشرط وقوعه في كثره منها عدم المانع وايضا كثر ما يتبع الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كما قلنا العلم بالعدم واجب والمراد عند عدم التخصيص **و** ثم
عدمها اي عدم العلة فيكون الزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علة مشروطة
بعدم ذلك الوصف فيشتق بوجوده كالبيع المطلق اي غير التقييد بشرط علة الملك
فاذا زيد عليه الجواز لم يوجب مطلقة فلم يكن علة فالمراد بالمطلق هو ما يتبين بالتقييد
بالمشروط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المانع الكلي الذي
لا يوجد الا في ضمن البريات فانه صادر عن البيع بالبيان وقد يكون كنهان وصف
هو من جملة اركان العلة او شرطها فيشتق الكلي ببناء الجواز او شرطه كالخارج
الجني فانه مع عدم الجواز علة لانتفاء الوضوء فعدم وجود الجواز لا يكون علة في نفسه
و ومنه اي من دفع العمل المؤثرة في الوضع كالتقاليم فيستفيضة التفتيش
كالاستحسان فيعرض بان قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت ثبوت العلة والافتمتغ من ان رج اعتبار الوصف في الشيء فيقتضيه
و ومنه اي من دفع العمل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد
العلة وهذا لا يتحقق في العينة لانه ان ثبت الحكم بعينه كالمسح بالبيع والاهبة
والارث وكذا في العمل المتعينة فان نوع الحرارة يحصل بالبار والشمس والحرارة
نوع يمتنع لاداء العمل المستقلة على معلوم واحد بالشخص لانه ينفذ الى ان يكون كل
منها حائجا اليه من حيث انه علة ومستفغ عنه من حيث ان الاخر علة

مستتقة على انه غير لازم في العمل الشرعي وليس معنى ما يشترطه الايجاب وقد صرحوا
 بان المترشح اذا حصل منه البول والفايط والرعاف ونحو ذلك حصل حدة بكل
 واحد من هذه الاسباب **وهو** ومنه النوع وهو ان يثبت في الاصل وصف له دخل
 في العلية لا يوجد في النوع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلية في الوصف
 مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والماكرزوع على انه لا يقبل وجهين احدهما
 انه غصب منصب المعدل او السائل جاهل مسترشد في موضع الاكثار فاذ ادعى
 عليه شيء آخر وقت موقع الدعوى وهذا بخلاف العارضة فانها انما يكون بعد تمام
 الدليل فالعارض لا يثبت سائلا بل يصير دعيا ابتداء ولا يخفى انه راع جديد يقصد
 عدم وقوع الخط في البحث والا فلو كان في اطلاق الصواب وانما ان المعدل
 بعد ما ثبت كون الوصف المشترك على انه ثبوت الحكم في النوع ضروري فثبتت العلية
 فيه سواء وجد الفاعل او لم يوجد لان غاية الامران المقترض يثبت في الاصل علية
 وصف لا يوجد في النوع وهذا لا ينافي في علية الوصف المشترك الموجب للمقابلة نعم
 لو اثبت الفاعل على وجه يمنع ثبوت الحكم في النوع كان قاضيا لانه لا يكون
 محروما من النوع بل يباين عدم وجود العلية في النوع بناء على ان العلية على الوصف المذكور
 مع عدم المانع **وهو** لكن لا يجب اى القول لما قلنا من ان قصور اطلاقه لا يجب
 المنق الكمال فوجب المال خلفا عنه فاجاب المال في العمدة بان يكون الوارث
 مخيرا بين التصاوص واخذ الدية لا يكون مما ظاهرا لانه بطريق المراجعة وكون الخليفة
 او الخلف لا يترجم الاصل ولا يثبت الا عند تعذر فالحاصل ان قضية القياس اثبات
 مثل الحكم الاصل في النوع وهو مقصود وهذا لان الحكم في الاصل هو الخطا ايجاب
 خلقية المال عن التصاوص وفي النوع وهو العدم ايجاب فراحته **وهو** ومنه الممانعة
 وهي منع منعه الدليل امام السداد بدونه والسداد ما يكون المنع من باب علية
 ولما كان القياس مثبتا على مقتضى ما هو كون الوصف علة وجودها في الاصل
 وفي النوع وتحقق شرط القبول بان لا يفرح حكم النص ولا يكون الاصل معدولا

عن

عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة العارضة وغيره كان المقترض ان يمنع
 كلاما من ذلك بان يقول لان ان ما ذكرت من الوصف علة اوصاف للعلة وهذا
 مانعة في نفس الحق ولرسلم فلا يتم وجودها في الاصل والزوج اولام تحق شرط القبول
 او تحقق اوصاف العلة واختلف في قول الممانعة في نفس الحق فينبغي القياس الى ان فرع جمل
 بجامع وقد حصل فلا يكف اثبات ما لم يوجد واجيب بانه لا بد في الجامع من طعن العلية
 والا لا يرد الى التمسك بكل طرف فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة
 عينا مثل ان يقال لكل ما يقع فيه الجنب كالا فلهذا احتج الص في جريان الممانعة في
 نفس الحق الى بانه بقوله لا احتمال ان يكون متمم كما لا يصح وليلا كما لظروركا لتعطل
 بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة فيكون
 العلة غيره كما قيل بعد فلا يقضى به المحرك كما كتب فحينئذ لان ان العلية في الاصل اعني المكاتب
 كونه عبد ابل جبراله المستحق انه السيد والوارث وقد ذكر في مسئلة الاختلاف في العلة
 واعلم ان الممانعة في نفس الحق هي اساس المناظرة لعدم ورودها على القياس او قلما يكون
 العلة قطعة وعند ايراد ما يرجع العمل في النقص عنها الى سلك العلة وهي كثرة وعلى كل
 منها اجاب في طول القبول والتمسك ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون الممانعة
 على وجه الاكثار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحق ولا يخفى انه يصح الممانعة
 بعد ظهور ثمانية الجواز ان يثبت بالنص او الاجماع ثمانية الوصف بمعنى اعتبار ثمانية وجبه
 في نوع الحكم او جبه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتضاها على الاصل بخلاف فاعا والوضع
 فانه لا يصح بعد ظهور الثمانية ولهذا جعل في الاسلام وضع العمل المؤثرة بالممانعة والممانعة
 صحيحا وبالنقص وفي الوضع فاسد انتم تدبروا النقص وفي الوضع على العمل المؤثرة
 فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **وهو** واعلم ان المقترض تشبيه على ان مرجع
 جميع الاعتراضات الى المنع والممانعة لان عرض السند الا لازم بان يثبت مدعا
 وعرض المقترض عدم الا لازم بنبذ عن اثباته بطلانه والاثبات يكون بهجة مقدما له ليصح
 له ما راد وبسلامة عن الممانعة لئلا يشترطها وانه فيثبت عليه الحكم والدفع يكون

ذكر الممانعة

بعدم احدها فندم شهادته الدليل يكون بالتقصير في صحة منعه من مقدمته وطلب
الدليل عليها وهدم سلامته يكون بنسبها رتبة في المعارضة بما يتبادر بها وينع ثبوت
حكمها فلا يكون من التبيين لا يتعلق بمقتضى الاعتراض فانقصت رتبة الوضع في قبل
النوع والعقب والعكس والفرق بالوجب من قبل المعارضة وما ذكره المحقق من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يعطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة فخرج النوع الجوهري عنها وعندنا
النظر في المناقضة عبارة عن منع مقدمته الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعندنا لا يصح
على عبارة عن النقص ووجهها الى الحاشية لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخصيص الحكم فبره السند فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام
الاعتراض لان مدلول التخصيص قد ثبت تمام دليله قلنا في المنع في تمام الدليل وتنازع
شهادته على المطلوب حيث قبل بما يمنع بثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد
تمام دليل المستدل فظاهر ان يكون قصبا لان السائل قد قام من موقفه الانكاد الى موقف
الاستدلال فالحاصل ان تقدم المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل
في الدليل او في الاول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الحاشية
والمنوع اما مقدمته بعينها مع ذكر السند او بدونه وبشيء مناقضة واما مقدمته لا بعينها
وهو النقص بمعنى انه لا يصح الدليل بجميع مقدماته لا يختلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان
بقائه الدليل على في مقدمته من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامته ما
المعطل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في مقدمته في اقسام المعارضة واما ان يكون
قبليها وهو الغصب التبر المسبوح لاستدراجه للخط في البحث بواسطة بعد كل من المعطل
والسائل عما كان في وضالها على هو طريق التوجه والمقصود بناء على انتداب حالها
واضطراب معالها كل ساعة والثاني وهو التوجه في الاول من غير تعرض للدليل بالاثبات
بمنع الاول وهو الكابرة لا يلتفت اليه واما باقائه الدليل على خلافه وجه المعارضة
ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نفي الحكم المطلوب وفي عليه بان يقيم دليلا على نفي
شيء من مقدمات دليله والناظر في معنى معارضة في الحكم وان ثبت المعارضة في المقدمات

تدبت

في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون دليل
المعطل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة في حيث
اثبات نفي الحكم واما المناقضة فمن حيث البطلان دليل المعطل او الدليل والصحيح
لا يقوم على التخصيص فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة ككافة
فكيف هذا قلت يمكن في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للمناقضة
قصدا فان قلت على كل معارضة معنى المناقضة لان في حكم الخصم ابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانثاء اللازم قلت عندنا في الدليلين لا يتم
ذلك لاحتمال ان يكون البطلان دليل المعارضة بخلاف اذا اتخذ الدليل ثم دليل المعارضة
ان كان على نفي الحكم بعينه فثبت وان كان على ما يستلزم عكس واما ان يكون
بدليل آخر وجه المعارضة الى الصلة واثباته لنفي الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير
ما كل منهما صري او التزاما وهي قد يكون نفي عليه ما اثبت المستدل عليه وقد يكون
لا ثبات عليه على اخرى اما قاصرة او متعددة الى جميع عليه او مختلف فيه وبعض هذه
الاقسام مودود واشتهرت مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كبت
نقض معارضة خصوصا بطريق التنبؤ الذي هو جعل العلة بعينها على لنفي الحكم
بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير لا تأثيرا ويرى على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قسب وليس كذلك فاننا فاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على النطق
ولا قابل بذلك وبهذا حكمنا والوضع تخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير في الوجود
له وان كان بزيادة شيء عليه بغير زيادة في تقديره او نفي الابد لا بتغييره
ليكون قسبا وهو ما خذ من قلب الشيء فظهر البطلان كقرب الجواب يستلزم ذلك لان
المعارض جعل العلة شاملا له بعد ما كان شاملا عليه او عكسا وهو ما خذ من ملك
الشيء ودوته الى وراية على طريقته الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره واخره الى اوله
نظير العكس اذا قال الشئ في ربح اسع صلوة النفس عبادة لا تجب المص في ثباتها
اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالردود فتقول لما كان المذكور وهو صلوة النفس مثل

الوجود وجب ان يستلزم بالشرع كاني الوجود ذلك اما يستلزم الوجود
 ان يستلزم الوجود والاول باطل لاننا نجب بالشرع اجماعا فحينئذ ان يوجب
 بالشرع والشرع جميعا وهو ينقض حكم العمل بالمعترض انثبت برسل العمل وجوب
 الاستواء الذي لم يثبت وجوب صدقة النفس بالشرع يجب ان يثبت في غير ذلك
 حكم على التيقن ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشرع وهذا مشهور
 وجوب المضي في الفاسد لعدم الوجوب بالشرع فافترض ان يثبت لو كان علة لعدم
 الوجوب بالشرع لكان علة لعدم الوجوب بالشرع كاني الوجود لما ذكره الاسلام من
 ان الشرع مع النذر في الايجاب بقرينة توهم ان لا ينقض احداهما عن الآخر لان النذر
 عمدا ان يطع امره فلهذا الذي التزمه او فوالله لا ينفك ولا ينفك عن الامور فلهذا
 الاقام حسنة لما ذكره عن البطالة التي منه بقرينة ولا ينظر انما كان كذلك لزم
 استواء النذر والشرع في هذا الحكم اعني وجوب صدقة النفس بها واللازم بطريرها بالشرع
 اجماعا ولا يخفى ان هذا التوهم غير خاف بالنسبة وهو كون الاعراض من قبيل العكس لان خبر
 توهم الى ان هذه المعارضة فيها مع المناقضة لتضمنها البطلان عليه الرضا لكن لا يلزم
 على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشرع لكان علة لعدم
 الوجوب بالشرع **والاول** بين القالب في وجه من العكس لوجوه الاول ان المعترض
 بالعكس جاءكم آخره فينقض حكم العمل وهو اشغال باللا يثبت بخلاف المعترض بالثبت فانه يثبت
 الا يثبت حكم العمل الثاني ان العاكس جاءكم في وجه من العكس لوجوه الاول ان المعترض
 بالعدم والغالب جاءكم مفسر وهو ان يعزى العمل الثالث ان من شرط التماس ان يثبت
 حكم الاصل في الشرع واما في هذا في العكس الاس جمة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
 اعني الوجود انما هو بطريق ثبوت الوجود ان عدم الوجوب بالشرع ولا بالشرع اعني صدقة النفس لما
 بطريق ثبوت الوجود وان الوجوب بالشرع والشرع جميعا فلا فائدة هذا توهم كلام المصنف في بعض
 الخاتمة الكلام غير الاسلام لانه من الاضطراب وذكره انه قال المعارضة نوعان منها
 فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقالب في وجه من العكس والقالب نوعان

وهو ينقض ما ثبتت العمل من عدم وجوب
 بالشرع **والاول** اعلم ان كل عبادة لا يجب
 اولى العمل ان كل عبادة لا يجب

احد من ان يجعل العمل علة والعدة معلول من قبلت الشيء جعلته مشكوكا وثابتها
 ان يجعل الوصف في هذا الكيفية ما كان في هذا عليك من قبل الشيء فظهر البطلان واما
 العكس فيس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مسألة القالب في هذا الباب وهو
 نوعان احدهما يعني روال الشيء على سنة الاول وهو يصح ترجيح العمل لانه على ان حكم
 زيادة تعقل بالعدة حيث يثبت ما يتناوب وذلك كقولنا ما يقرن بالشرع بالشرع لا يقرن
 وعكس الوجود يعني ان ما لا يقرن بالشرع لا يقرن بالشرع واما يقرن بالشرع روال الشيء على خلاف
 سنة كاتال هذه عبارة لا يثبت في فاسدها فلا يقرن بالشرع كالوجود فيقال لا كان
 كذلك وجب ان يستلزم في الشرع والشرع كالوجود وهذا النوع من القالب ضعيف لانه
 لما جاءكم آخره ذهبت المناقضة لان المستدل لم يثبت النسبة فيكون انما يثبتها دفعا
 له وانه وكذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة لان الاستواء حكم محلي ولا يثبت حكم مختلف
 في المعنى بالنسبة الى النوع والاصل واما الثانية اعني المعارضة في المعنى في النوع
 وثالثة في الاصل وجعل احد النوعين المعارضة بزيادة في نسبة الاول وتوهمه كاتال
 المسح ركن فيس يثبت كاتال كاتال ركن فلا يثبت بنبه كاتال وهذا احد
 وجهي القالب فاوردة مارة في المعارضة فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة توهم فيكون
 من جعل دليل المستدل دليلا على ان ينقض مدعا فليزيم البطلان وتارة في المعارضة الى هذه
 نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد النوعين
 الخاتمة التماس من قسم العكس **والاول** وهذا اقوى الوجوه لانه صريح على ما هو المقصود
 بالمعارضة وهو ان يثبت نقض حكم العمل بعينه **والثاني** وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة
 الخالصة التي يثبت فيتنقض حكم العمل بتغير ما قولنا في انبات ولان ترويج الصغيرة
 لا بلسا ولا لاجل غيرهما من الاوليا صغيرة فيثبت عليها ولان الانكاح كاتال لما
 اب بعللة الصغر فيقول المعترض صفة فلا تولى عليها بولاية الاخرة كاللال فانه لا ولاية
 للاخ على مال الصغيرة لتصور الشفقة فالعلة هي تصور الشفقة لا الصغر على انهم من ظاهر
 العبارة واللامكين معارضة خالصة على قلبها فالعمل اثبت مطلق الولاية والمعارضة

لم يتقبل بل بقي ولاية الاض فوقع في تحصيل الحكم متغيرا بالنسبة بالاض ولزم في حكم العمل
من جهة ان الاض اقرب الى التواتر بعد الولاية وتبقى الولاية يستلزم في ولاية الغم
ووجهه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحيح وهو ان كون الاول
صاحب فرائض صحيح اولي بالاعتبار من كون الثاني في حاضرا معنا والفرائض لان صحة
توجب حقيقة النسب والناسد شبهة حقيقة التي الولى بالاعتبار من شبهة
وربما يقال بل في الفرض حقيقة النسب لان الاول من مائة **ور** وهي عقب ايضا في ثبوت
الاناء جعلت اعلاه اسند لان العلة اصل وهو اعني والمعدول فرع وهو اسفل
فتبديها بغيره جعل الكوز مشكوك لكن هذا انما يكون معارضة اذا قام المقرض وليلا
على في علية ما ادعاه العمل علة والافتراف علة مع السند على ما صرح به عبارة النص
فلم لو اثبت كون العلة معدول لزم في علية لان معدول الشيء لا يكون علة وما يقال
من انه معارضة في الحكم من جهة ان الثاني عارض لتعبد المستدل بتعبد آخر لزم
منه بطلان تعبدية فلم يطلان الحكم الرب عليه فتم نظر لان بطلان التعبد لا يدل
على انتفاء الحكم جزا ان ثبت بطلان احدى **ور** والخص لا يرد بالخص لربا من هذا
النسب ووجهه في الاخر من وروده وذلك بان لا يورد ولكن بطريق تعبد
احد على الآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احده على ثبوت الآخر اذا امتنع في جعل
المعدول وليلا على العلة بان ينفى التصديق بثبوت ما يقال هذه القضية قد سئل عنها لانها
محرقة وهذا الشخص متعفن الا خلاط لانه محرم وهذا الشخص انما يكون غدا وفي الحكمين
معنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر
والشروع والولاية في النفس والمال بخلاف الرحم والجسد بخلاف التواة في الاوليين
والآخرين فان قيل ان اراد المسألة من كل وجه فيقر مقصود كنف والمال بتبدل
والنفس مكرمة وان اريد المسألة من وجه فالنوع لا يضر **اجيب** بان المراد المسألة
في المعنى الذي ينفى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يخفى
الحاجة الى التصرف في المال كمالا بأكمله الصدقة بخلاف النفس فانها تفتقر الى ما

البلد **اجيب** بانه قد يكون بالتكس فيجب في النفس لعدم الكفر بعد ذلك ولا
ولا يفتقر في المال كقضية متساوية **ور** فان كانت فاضلة لا يتقبل لا سبق من التبدل
لا يكون الا للتعبد به وذلك كما اذا قلنا للجدد موزون فويل بالنفس فلا يجوز متساويا
كالذهب والنقصة تعارض بان العلة في الاصل هي القيمة ووزن الوزن
ويقبل عندك في لان مقصود المقترض البطلان علية وصف العمل فانما بين
عليه وصف آخر احتقن ان يكون كل منهما مستلزما بالعبية وان يكون كل منهما جزء
عليه فلا يصح الجزم بالاستدلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المقترض علية
لو كانت متعبدية لم يكن المقترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع ما ذكره بطلان المعارضة
بأشياء علة متعبدية الى فرع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعمل شيء وذلك لان وصف
العمل في محتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في فرض المقترض انما الفرض في علية وصف
العمل لا يقال الكلام في ان ثبت عليه الوصف وطرفا بغيره لانا نقول نعم ولكن لا قطع
بل قلنا وجب جزا ان يكون بيان علية وصف آخر موجب لروايل الظن بعلية وصف العمل
استقلا **ور** وان تعدي الى الشيء الذي ادعى المقترض علية الى فرع مختلف فيه
كما اذا قيل للخص بكيل فويل بحسبه فجزم متساويا كالحسنة فبما رض بان العلة هي الطعم
فتعدي الى التواكاه وما دون الكيل كسب الحسنة بالطينين وجران الربا فيها فثبت فيه
هذا يقبل به عند أهل النظر لان العمل والمقترض قد اتفقا على ان اتفقا في احد الوصفين
فقط اذ لو استقل كل بعلة لما وقع فروع في النوع المختلف فيه فثبتت عليه احدى
بوجوب في علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدي الى فرع جامع عليه فانه يجوز ان يقرم
العمل عليه وصف المقترض ايضا بصفة والعلة كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل
والوزن ثم يقرم ان الاقيتات والادخار ايضا علة المتعدي الى الادراك لان
ان يقرم ان الطعم علة لانه يجوز ان الربا في التنازع مثلا فان قلت الكلام في ان ثبت
عليه وصف العمل فانه فانه ثبت عليه وصف المقترض ليس اولى بالتكس
قلت المراد ان ثبوت كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة

لا يترتب على الحكم بعلية احداهما ما لم يترجح وليس المراد انه يعلل بعبه وصف العمل ونبت حجة
عليه وصف المعترض بغير المعارضة واما عند التفرقة فلا يتبين من هذه المعارضة انه ليس لصحة
عليه احد الوصيتين مما يترتب في رتبة الآخر نظر الى انهما لو اذ استعملت العبدتين وانما يقع
الاختصاص على ف واحد لا يعينه معنى فيه لا يترجح الآخر بل كل من الصحة والف يقتصر
الى معنى بوجهه وفيه نظر لان عدم ما يترجح احدهما في نفسه والآخر لا ينافي في ردها عند صحة
الآخر لا ينافي كل منهما بغير الصحة والف واد الكلام فيها ثبت عليه ظنا لا قطعا لانا نقول
لا ينعى برب العبدية الا انما هو ان لم ينعى الظن بالعبدية ما لم يترجح للثاني على ان العبدية احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح **فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يطرأ**
تأثير عليها بل يكتفي فيها بحدود وان الحكم مع العلة اما وجودها او افتقارها واما وجودها او ينفق
ان يراو بالطردية صحتها بالست بترتبة ليعم المناسب والملازم فيصير المحقق في التفرقة والطردية
وليس التصور من ايراد المتصلين اختصاص كل من التبعين بترتيب من العمل فان الكلام
صريح في اشتراكهما في العلة والنتيجة وصف الوضع ولا ينفك جريان المعارضة في الطردية
بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف بوجه ما خصص القول بالموجب بالعمل بالطردية
حيث قال انه لم يعلل العمل الى العلة المترتبة وانت خبر بان حاصل القول بالموجب وهو بالعرض
ان العمل نصب اليه ليس في غير محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية **وهو ان**
القول بموجب العلة الا التزام البطلان بترتبة العمل تعليله مع بناء النزاع في الحكم المتصور وهذا
مع قولهم بتسليم ما اخذوا السند على انه لا يرد على وجه لا يترتب عليه حكم التنازع فيه ويقع
على نية اوجه الاول ان يلزم العمل بتعليله بترتبه ان في النزاع او ملازمة مع انه لا يكون في
النزاع ولا ملازمة اما تصريح عبارة العمل كما اذا قال القائل فتنزل على بطلانها فلا ينافي
الاختصاص كما تقتضي بطلانها بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في جواز اختصاص
واما على المعترض عبارة على ليس براه كفا في سعة تثبت المسح وتبين النية فان العمل
يريد بالتثبت احصاء الماهية في الفرض ثبت مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة
الصحاب والى بل على التثبت على حصة نية امتثال الفرض والتعيين من ان يكون

نقص

بتعدد الصيام او بتعيينه بتعين التراجع حتى لو صرح العمل براه لم يكن القول بالموجب بل
بتعين العلة والثاني ان يلزم العمل بتعليله بطلانها بترتبه ان ما خذوا السند كما اذا قال
في الرتبة اخذ ما لا يفرط اعتقادا باهية وثما ويل يوجب الضمان كالغصب فيقال
نعم الا ان استيعا الحد بترتبة الابرار في استعاط الضمان الثالث ان يكت
العمل عن بعض المقدمات لشهرته والى سلم المقدمة المذكورة وفي النزاع في المطالبة
لنزع في المقدمة المطلوبة وربما يحل المقدمة المطلوبة على ما يترجح مع المقدمة المذكورة فيقتض
حكم العمل بتعيينه كفا في سعة غسل المرفق فان العمل يريد ان الغاية المذكورة في الآية
غاية للفعل والغاية لا تدخل تحت الغاية فلا يدخل المرفق في الغسل والى بن بدران
غاية للاستعاط فلا تدخل في الاستعاط فيقضي واحدة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطلوبة
لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة
طردية وفيه شبهة على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل نعم الاولى فان قلت
كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والعمل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل
والى بل لا يلزم ذلك قلت المعترض في القول بالموجب التزام ما يلزم العمل بتعليله حيث
انه معلق وهو صحت لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد اقره السابق
نظرا لما ذكرنا ان العمل لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان الرتبة
او نحوها لكونه شبيها على الاقام التفرقة لكان السب **وهو** ان الاستيعاب تثبت
وزيادة لان التثبت ضم التبعين وفيه الاستيعاب ضم نية الامثال ان قدر
كل الفرض بالربع والكران قدر باقل من الربع واتحاد الحق ليس من ضرورة التثبت بل
من ضرورة التكرار والنص الواو وفي الركن انما يدل على سنية الاكمال دون
التكرار وهو حاصل بلاطالة كفا في الزاوة والركوع والسمو بخلاف الغسل فان تكمله
بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار اما المسح فحكمة الرأس من فترتين موضع
دون موضع وهو شمس فريد على مقدار الفرض يمكن تكمله في محل الفرض بالاطالة والاشارة
وهو على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون التكرار

بالاطالة ورن التكرار وليس غرض آخر على هذا التباس لانه لا ينافي التمام **قول**
 الثاني الى ان منعه من ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل
 او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل ان التبعيض انما هو لانبات
 الحكم في الفرع يكون منعا للادول من جرحه في الدليل فلا يكون موجبا قضا المراد منع امكن
 ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقيق شرط التباس اذن شرط التباس امكن الحكم في الفرع
 اما منع ثبوت الوصف في الاصل فلا يقال في الاصل طمارة مسج يسر شلته كالاستحباب
 فيعترض بان الاستحباب ليس طمارة مسج بل طمارة من النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكلما قيل
 كناية الانطارة عقوبة متعلقة باطاع بل ينشئ الانطارة على وجه يكون جنابه متكاملا فلا
 حد الزمان والوقت كناية الصدوم والحكم عدم الرجوب بالاعلى والوصف العقوبة المتعلقة باطاع وتبين
 السبل صدقه على كناية الصدوم فظاهر ما يقال ان هذا منع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى
 ان وجوب الكناية لا يتعلق باطاع بل بالانطارة وكما يقال بيع التنازع بالتنازعين بيع
 مطعوم مطعوم بخارفة تجرم كبيع الصبرة بالصبرة بخارفة يقال ان اردتم الجارفة مطعوما
 او تبي الصنة او تبي الذات بحسب الاجزاء فلا تعلق للزعة بها فان بيع الجيد بالردا جاز
 وكذلك بيع القبر بالتقبر مع كون عدم وجبات احدهما اكثر وان اردتم الجارفة بحسب المعيار
 فلان ثبوتها في الفرع اقل من ثبوتها في التنازع بالتنازعين فانها لا يدخل تحت الدليل والمعيار
 فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مني على هذا التنازع **قول** وان اردنا
 ان ان اردت حرمة غير مشايعة بالبال وانه فلا تملك ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة
 في جازفة فانها اذ اكملها ولم ينقل احد على الآخر عدا العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق
 للحرمة من غير اعتبار التنازع وعدمه اجيب بان شرط التباس في المثالين وان ثبت
 في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة ائتم المتناهي بالبال وانه غير ممكن في الفرع **قول**
 الثالث في الوضوع وهو ان يرتب على العلة تقييد ما يقتضيه وهو يزيل العلة بالكتابة
 بتميزه في الاول وفي الشهادة او في الشيء لا يرتب عليه التقييد فلا يمكن الاخر اذ
 بتغير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يجرى عن ورود ما بان بغير الكلام نوع تفسيره

تنبؤ

او في تغيير كماله في الوضوع طمارة كالبتم فيشرط ان التبعة فيشتق بنظره لثبوت نجاب
 بان المراد انها تطهير ان حكمها فلا بد من التفتيش بنظره لثبوت والمراد بالآخر ان ورود
 المناقضة ان ساق الكلام بحيث لا يبعد ان يورد علة المناقضة والافترق المناقضة
 بعد ايراد ما يمكن بوجه آخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قول** ولا بد من التفتيش عطف على قوله
 لا يجب العوفة وعطف على البالد لفظ مع حيث لم يزل ياربنا واحد من الظاهر ان التفتيش
 لا يقول بان علة بناء التكاح هي الارادة بل يقول ان الارادة لا يمنع التكاح
 قبل القضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كون علة التناهي وحين صرح
 في الشرح بان التفتيش جعل الرودة علة لبقاء التكاح فصرح بمعنى انه لا يجب قاطعة للتكاح
 وان خيرة لا تفتيش فلا بد من وضع ثم لو قيل التكاح مبني على العصمة والرودة قاطعة لما يكون
 متناهي للتكاح ولا بناء للشيء مع المتناهي لكان استلزاما لبراس على إطلاق بناء التكاح
 مع الارادة ولكنه لا يتعلق بتقصيد التمام اذ ليس هو متناهيان ان الحكم قد رتب على العلة
 نقض ما يقتضيه وانما المستلزم بنية التفتيش فان السمع ذهب الى انه يقع عن النقص
 كما اوضح بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي يشترط اليها الوضوع والتفتيش
 الى التفتيش كافي للصلاة والحكم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرع دل على ان استحقاق نية
 التفتيش للفرع وليس في هذا والوضع بمعنى انه رتب على العلة تقييد ما يقتضيه بل معنى ان
 حمل التفتيش على المطلق وهذا ما لم يزل به احدى وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على التفتيش فذكر
 بعضهم ان في الوضوع نوعان احدهما كون التباس على خلاف مقتضى الازالة من الكتاب
 والسنة والاجماع وثانيهما كون الوضوع مشورا بخلاف الحكم الذي ربط به كانه ذكر وصف
 يشوب التعدي في روم التخفيف وبالعكس ولا خلاف في ان المثالين المذكورين من النوع
 الاول **قول** المطعوم شيء او خطر او يتبع به قوام النفس وبقاء الشخص كالتكاح يتعلق
 به بناء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة
 السب منه بالتجريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة
 اليها اكثر فني ترتيب اشتراط التناهي في تلك المطعوم على انه اذا خطر في الوضوع

لانه ينبغي ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **والرخصة** والتمتع طمأنينة من الشك في
 في اشتراط النية في الوضوء والتمتع طمأنينة من الشك في اشتراط النية في الوضوء
 بين ان مراده بانكار الاشتراط وجوب استوائها في اشتراط النية صريح به المعنى في
 بتطهير البدن او الغلب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في النية
 بان يقال المراد بها التطهير حكمي لا عقلي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس
 على اعضاء التوضي نجاسة تزيل ولهذا لا يجزئ الماء بطلاقة وانما عيبها ام مقدار عثرة الشاي
 مانع لصحة الصلوة بخلاف عدم العذر وحكم بان الوضوء برفعة يشترط النية تحقيقا لمعنى التبعيد
 بخلاف تطهير الجنب فانه حقيق لا نية ازالة بالاسوداء ولم ينوب فيقول المخرج ان اردتم
 ان نفس التطهير الى رفع الحدث وازالة النجاسة حكمي غير معقول فمنع كذب والماء منطهر بطبيعته
 كما انه مروي وقد خلق الله للمطهرة في اصله فيحصل ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية
 نوب او لم ينوب بخلاف التراب وانه في نفسه حدث لا يصير مطهرا لا بالتقيد والنية وان اردتم
 ان الوضوء تطهير حكمي مع ازالة النجاسة حكمية حكم به الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى
 انما مانعه كالتنجاسة الحقيقية فلم يكن لا لوجوب اشتراط النية لرفعها وازالتها بالما
 الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لازم في اشتراط النية طهارة اخرى وهي ان الوضوء
 قربة الى عبادة لانه من تعظيم الرب باشتغال الامور من استحقاق الثواب بدلالة قوله
 الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة مقبولة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وتقصيد
 القرب الى الله وتيسير العبادة عن العادة استا الى الجواب بانه ان اردتم ان كل
 وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مباح فقط بمنزلة غسل البدن عن الجنب
 وان اردتم البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن
 صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث
 لتطهير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو ما مور بالفسل وهو نفس
 اختياريا مسجون بالتقيد فلا يحصل بالانفعال من غير قصد منه وايضا فلو ان اذارت
 الدخول على الامر فثابت معناه ثابت لا يكون معناه الاية اذا اردتم القيام الى الله

الى الصلوة فتوضوء ذلك فلت الكلام في ان الايمان بالوضوء المأمور به لا يحصل
 بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء مقصود وانما المقصود به
 حصول الطمأنينة وهي يحصل بالامور وغيرها لان الماء مطهر بطبيعته بخلاف التراب
 فلا يصير الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مسوط شيخ الاسلام وقال
 في الاسرار ان كثير من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء شاي وبغيره
 وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغيره ليس بعبادة لكن العبادة
 متى يمكن مقصودة مستطبت بحصول التقصود بدون العبادة كالمسح الى الجمعة
 فان التقصود هو الحكم من الجمعة بالحصول في السجدة فان قيل ينبغي ان يشترط النية
 في مسح الرأس لان التطهير مجرد الاصابة بغير معقول اجيب بوجه الاول ان الطمأنينة
 غسل فالحق الجواب بكل النبل والكثير الثاني ان المسح خلت من الغسل وقيل بالخروج
 فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة
 الاسالة في ازالة الحدث وانما هذه الطمأنينة التي من القوة كدنه مطهرا طبعيا
 وفي النجاسة من الضعف كدونها حكمية بخلاف الجنب فانه نجاسة حقيقية
 عينية وخض الرأس لذلك سيرا وقيل بالخروج فان قلت يجب ان تطهير النجاسة
 الحكمية بالماء معقول لكنه لا ينبغي استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة
 عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة
 التغليب وهذا غير معقول لان المنصب للنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم
 الشرع فالرأس والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا
 الذي هو غير ما خرج منه النجاسة الحقيقية المؤثرة في نبوت النجاسة الحكمية ليست معقول
 فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتمتع يجب بانما لا نسلم ان الانقضاء على الاعضاء
 الاربعة غير معقول وان دفع الخرج باستناط باقى الاعضاء وفي الحدث الذي يفتى
 تكوره وكيفية وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها
 طولا وعرضا وبمنزلة اصولها واماماتها كدونها جميع الخراس ومطهر الافعال مع انها

منطق الاصابة بالجنس ومثله لسهولة الفصل معقول الثاني معقول الاول فان
 يستفاد من النية واحتمل ما يقتضيه وجوب الفصل كانه للجنس فانه قبل الوقوع
 فلا يخرج في نفس جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعوض **وهو** واعلم حاصل هذا
 الكلام بيان النفاة كلامي في الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام ويراو
 الاشكال على كل من الكاينين ثم رفع المناقشات وحل الاشكال اما المناقشات
 فلما ذكر في الاسلام ان تغير وصف على النفس وانتقاله من الطهارة الى الجنبة
 غير معقول وذكر صاحب الهداية ان ثمة خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
 واما رد الاشكال على كلام في الاسلام فلما لا يوجب ان لا يصح قياس غير السبلين
 على السبلين في الحكم كون الخارج للجنس سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
 حكم الاصل معقول المعنى واما على ما صاحب الهداية فلما لا يوجب صحة قياس سائر
 المناقشات على الثاني رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الجنبة اذا ما عني سوي عدم
 معقولية النص واما وجه الجمع بين الكاينين ووقع النفاة فهو ان ما ذكر في الاسلام
 بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل العقل لا يستلزم ادراك ذلك غير
 ورود الشرع او لا يقتضي ان يحس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبلين واما
 صاحب الهداية بمعقولية ان الخارج لا حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج
 الجنس من السبلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد
 محض لا يقتضي العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استكمال العقل بذكره في وجه
 ادراكه اياه بموجبه الشرع وبعده ورواه واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعبر في القياس
 هو المعقولية بمعنى ان يترك العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان يستلزم ذلك او يتوقف
 على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج الجنس من السبلين فيصح قياس
 غير السبلين وفي الثاني ان قياس المناقشات على ما في رفع الجنبة انما يصح باعتبارها
 فالتعبد بغيره لا بغيره لانه لا يوجد في الحدث لانه امر معتد لا يتصور قطعه لا باعتبارها
 مطهرة للمحل اي متوفرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المناقشات على ما

في نظيره

في نظيره المحل من النجاسة المكتبة وتحتين ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا
 عن الحدث غير معقول اذ ليس فيه اعضاء الشرع من النجاسة ليرى ازالته
 حقيقة وعلمنا فلما تعبدت الى سائر الزمانات بخلاف الجنبة فان ازالته بالماء دام
 معقول فتعبدت الى سائر المعاقبات بجماع النفع والازالة للجنبة ولا يخفى ان هذا
 يناقض ما سبق من ان نظير النجاسة المكتبة وازالتها بالماء معقول ولعل هذا الخلل
 الى النية لا يقال نظير النجاسة معقول في الجنبة والحدث الا ان العلة في الجنبة
 هي النفع الموجود في الماء وغيره فتصير القياس وفي الحدث هي التطهير لا النفع وهو لا يوجد
 في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان
 ذلك المعنى هو كون الماء مزيل لميزم صحة قياس المناقشات الاخرى في الجنبة وان كان
 وصفا غير بحيث ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المناقشات ام لا
 على انه لو لم يوجد فيها لميزم التعميم القياس والعلة النافعة في هذا نظر اما اولها فلان
 ما ذكره في وجه التوقف بعبد هذا لان في الاسلام انما اور والكلام المذكور في معنى
 الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير كلي لا يقتضي صفاه فيجب ان يشترط
 فيه النية كاليتيم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبيعته وانما يفتى
 بالنص الذي لا يقتضي صفاه وصف محل الفصل من الطهارة الى الجنبة يعني ان
 المراد بالنص غير المعقول في باب الوضوء هو النص الذي لا يقتضي صفاه من الطهارة
 الى النجاسة لا النص الذي على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ
 وانما يغير بالنص الى ان الثابت بالنص غير المعقول وهو تغير المحل من الطهارة
 الى النجاسة والمقصود واحد ولا يخفى ان المعبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يترك
 العقل معنى الحكم المتخصص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استكمال العقل بذكر
 الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي خروج النجاسة مؤخر في زوال الطهارة وهذا
 التقدير في الاصل اي السبلين معقول ولا يقتضي اعضاء الاربعه غير معقول
 لكنه ينبغي ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء

بالحياسة في معقول على ما ذكره في الاسلام على ما بعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة
 الى ان المعقول هو مجرد ثابته خروج الحياسة في زوال الطلوع لا بينهما
 من الثاني لاسرارة الحياسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان انقضاء
 جميع البدن بالحياسة معقول بناء على ان الصفة او اثبتت في ذات كان
 المنصف بها جميع الذات كافي السبع والبصير وانما تجب الملازمة لطلب
 او الحدث بكمال الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم الثاني
 من غير ان يعتل معناه ولهذا لم ينصف بالحياسة الحقيقية جميع البدن حيث
 لم يحكم الثاني بذلك والى هذا ان المنصف بقوله انقضاء البدن بالحياسة يحكم النسخ
 وانما كان فلان ههنا حكمين احدهما في زوال الطلوع بخرجه من الجسم من السبلين
 والثاني في زوال الحدث بفساد الاعضاء الاربعة في حين ذهب المذاهب الى ان الاول
 معقول ودون الثاني حتى جازى لان غير السبلين بالسبلين ولم يجرى لطلب
 سائر الامانات بالمال ولم يرد عليه شيء من الاشكالين وما كان يرد عليه الاشكال
 بزوال الحدث الثابت بخروج الجسم من غير السبلين بفساد الاعضاء الاربعة بطل
 التعدية من السبلين في جاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول لان تعدية
 انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج الجسم وهذا جائز
 كاستواء الجدي مع الردي في باب البراءة بعد في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمه
 السبع عند التفاضل واما حتمية عند التاوي وتحتين ذلك ان من شرط القياس
 تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج الجسم من السبلين حدث يرتفع بفساد الاعضاء الاربعة
 فيجب ان يثبت بالحياسة من غير السبلين حكم كذلك تحتين على تعدية وبرد كلا الحكمين
 على المص حيث ذهب الى ان يغير في العقل من الطلوع الى الحياسة في معقول
 وان يظهر ما بفساد الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم العقولية ان العقل
 يدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الحكم لان
 المعبرة للاختصاص الى التبعة والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنسبة بعد ما

او معقولا

او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علمته او يدرك لا بمعنى ان لا يستعمل
 العقل بذاك الحكم او يستعمل وايضا بغيره ان يكون المراد بقوله تظهر بمراد بالما معقول
 ان الحكم بتطهير الحدث بالما معقول العقل بذاك ولا خفاء في ذلك **ور**
 وفي هذا الفصل الى فصل وضع العقل الطرورية في موضع آخر مذكورة في اصول في الاسلام
 لم يذكره المصنف في حاشية التعليل الى الزيادة على المقصود لانه ثبوت فان مقصود
 الاصول ليس معرفة فروع الاحكام ويمكن في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين
ور فصل في انتقال الناس في قبا من كلام الى آخره والكلام المنقول اليه ان كان
 غير على او حكم فهو حشوية القياس خارج من البحث والامام ان يكون في العلة فقط
 او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات حكمه
 او لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط
 ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشوية القياس خارج من المقصود وان كان
 الى حكم يحتاج اليه حكم القياس ولا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا
 في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
 والالكان حشوية القياس فصارت اقسام الانتقال المعتبرة في المناظرة اربعة
 الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات
 حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس
 الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة اخرى **ور** بعد انتظام
 في كون النظائر اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل النظائر وادابهم في البحث
 كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافعال انتقال من علة الى علة لاثبات
 حكم شرعي فبذلك الانتقال من سببية الى سببية لاثبات حشوية الناس وهو معقول بالاجماع
 صيانة للحقوق وتبين ان الفرض من المناظرة اطلما والصواب فلو جوزنا
 الانتقال لطل المناظرة بالانتقال المصل من دليل الى دليل ولم يظفر بالصواب
 ولتأمل ان يقول ان كان الفرض اطلما والصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود

لان المقصود بظهور الحق باقى وليس كان وليس في ربيع للمعلل الانتقال من دليل
الى آخر لان الحاجة في كون انتقال في موضع الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب
اصلا وفيما يظهر الحاشية فيكون انتظا **ع** واما نصه في الجليل جواب
عن شك الزكي الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا كان بطلان
وليس الميسل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قد تم القرض فاستد
الا انه استدل على ليس ربما يشبه على بعض الاسباب فلا نزاع في جواز
الانتقال كما في نصه في الجليل صراحة انه على شيئا عليه فان معارضة التعيين كانت
باطلة لان اطلاق الشرح وترك ازالة جملته ليس باجبا لان معناه اعطى القوة
وجعل الحاشية الان الجليل ثم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابره يكون نواحي نزل
واضاه غيب اضاه ومع ذلك لم يحل انتقاله من كونها لاول وتوضيح وتبكي
لنظم وتوضيح كانه قال المراد بالاجابة اعادة الروح الى البدن فان شمس نزل روح
العالم لاضاه بها واطلا به بوزنها فان كنت تغرد على اجبا لونه فاعده روح
العالم البتة بان تارة بالشمس من جانب الغروب **و** فصل عقب مباحث الاول
الصحيحة بالادلة الناسخة التي يخرج بها البعض في اثبات الاحكام لبيان ناسا
فقطر الخصا بالادلة الصحيحة في الاربعة وهذا في التكمات الناسخة لانا شك
بالكتاب والسنة لكن بطون فاسده بزمنا في التكمات في الحجج الناسخة
الاستصحاب ابره الحكم شيئا ابره كان في الامان الاول ولم يظن عدمه ووجهه عند
الشيء في ربه انه في كل شيء ان كل امرئيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحقق دليل
ثري ثم وقع الشك في بقاءه اي لم يقع طعن بعده وعندنا حجة للدفع للاثبات فان قيل
ان قام دليل على كونه حجة لزم تحول الوجودا في كونه حجة لاثبات والدفع والازم تحول
العدم **ا** يجب بان دفع الدفع ان ثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده اعداه
اخره في زمان ولم يظن معارضة ثريه فان لزم ظن بقاءه او ضروري وهذا ما رسل

العقلاء اما لهم وبلادهم بما كانوا يثبتونه من البرهان والروايع والبراهين والبراهين
بما يتحقق زمانا من التجارات والوقوع والديون والاخرى استندوا دعوى القربة
في محل الخلاف فنسكوا برهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل
الظن شيئا والشرائح لاحتمال طرمان النسخ واللام بط القطع شيئا شرعي على صلات
اسم على شيئا عليه الى زمن شيئا عليه السلام وبقائه شرعه ابره انما ينسبها الاجماع على
اعتبار الاستصحاب في كثير من النوع مثل بقاء الوضوء والحديث والملكية والرفعية
بما ارايت ذلك وقع الشك في طرمان الفقه واجب عن الاول بان لا نسلم انه
لولا الاستصحاب لما حصل الجزم شيئا والشرائح بل يجوز ان يحصل الجزم شيئا والقطع
بعد نسخها برهين آخر وهو في ثريه على نواحي ثريه ونواحي جميع قوسه على العن بها
الى زمن شيئا عليه السلام وفي ثريه شيئا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشرعية
فان قيل هذا انما يخرج بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انت
في حال جوده فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث الشرح ان النص يدل على ثريه
موجبه قطعا الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي لم النسخ دليل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبيد قطعا لوجب التبليغ والتبيين عليه وعن النسخ بان النوع المذكور
ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الماشاع والوطى وذلك
بحسب وضع الشارع شيئا وهذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم
ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البناء لم يظهر الزيل والمنافي على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا يقال ان الاستصحاب حجة لاثباتا كان على ما كان
لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح
حجة لاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ان بقاء
الشيء ابره وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد حدوثه وربما يكون الشيء موجودا
لحدث شيء دون استمراره واخرى عليه بانه ان ابره عدم الدلالة بطرمان القطع

فلا نزاع وان ارد بطريق الظن فممنوع ودونها الضرورة والظاهر في محل النزاع غير ممكن
 خصوصاً فيما يدعي الخصم بواحدة تنقضه وايضا لا بد ان موجب الحكم يدل على البقاء بل
 ان سبق الوجود مع عدم طعن الثاني والدافع يدل على البقاء بمعنى انه لا ينفذ طعن البقاء
 والظن واجب الاتباع وبعد النظر ان قوله وكلامنا فيما لا يدل على البقاء غير مستقيم
 لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بفتح بدون دليل وانما الكلام في ان سبق
 الوجود مع عدم طعن الثاني والدافع هل يدل على البقاء **والصحيح** على الاطلاق انما مع
 انكار الذي عليه لا يصح عند الثاني رحمه الله لان كون الاصل براءة الزمجة على الثاني
 بمنزلة اليقين فان قيل بوجوه لدفع عن الذي ينبغي ان يكون سموعا بالاتفاق
 قلنا بل لازم الذي واثبات براءة الذي عليه **والصحيح** ومنها التعديل بالنفي كما يقال
 لا تثبت النكاح بشهادة الشايع الرجال لانه ليس بالكاله وكما يقال
 الاخر لا يفتق اعلى اجنبه عند الدخول في ملكه لعدم البعوضة كما بن العم فان عدم
 الملاينة لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة الشايع مع الرجال وكذا لعدم البعوضة
 لا يوجب الحكم بعدم العتق طوار ان يفتق كل منها بعدة اخرى اللهم الا اذا ثبت
 بالاجماع ان العلة واحدة فقط في كل من عدمها عدم الحكم كما يقال ولقد انقضت
 لا يضمن لانه ليس بخصيص او لا يصح ان يثبت الضمان بعدة اخرى للاجماع على ان
 الضمان هو الغصب لا غير واعلم انه لا يقال بان التعديل بالنفي احدي طريقي البرهان
 بمنزلة الاستصحاب حتى يبعد في هذا الفصل بل هو متك بقباس فاسد بمنزلة الابنية
 الطردية وغيرها بمنزلة النكاحات الناسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت
 بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعة الى النص او الاجماع
 كما اذا ثبت بين امرين بلازم او تنافي فيستدل من وجود المزموم على وجود اللازم
 او من انتفاء اللازم على انتفاء المزموم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء
 الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لاحد المتنافيين لاجته
 براسها **باب** المعارضة والرجحان لما كانت الادلة الظنية قد تعارضت

فلا يمكن

فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالرجحان وذلك بموقف جهات عقب برهات
 الادلة بمباحث التعارض والرجحان تنبها للمتصور وتعارض الدليلين كونها
 بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط
 توبها في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز بما يحل محل مقتضى
 حل المكروه وحرمة امها واجبا والزمان عن مثل حل وطى المكروه قبل الحين
 وحرمة عند الحين وبالمقيد الاخر اذا كان احدهما اقوي بالذات كالنص واليقين
 اولاً تعارض بينهما ولما قيل ان يقول ان ارد انتفاء احدهما عدم ما ينقضه
 الاخر بعينه حتى يكون الاجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط
 اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المكروه وحل امها وكذا المحل قبل الحين وعنده والا
 فلا بد من اشتراط امر آخر مثل اتحاد المكان والشرط وهو ذلك فالابدية في تحقق
 الشاقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتخصيص على امر
 ملاك الامر في باب الشاقض فانه كثير اما بصدق باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
 لا يقع بين القطعيين لا مشاع قوع المتنافيين ولما تبصر الرجحان لانه فرع التساوت
 في احتمال التيقن فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تاد باقوة اشارة
 الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اولاً مانع من ذلك والحكم هو
 التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع التيقنين او ارتفاعهما
 او الحكم كالملازم ثم من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والرجحان في اللغة جعل الشيء
 راجحاً اي فاضلاً زايوا بطلان في راعى اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان
 الرجحان الى القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقرب الى
 الظن بارتقوي به على معارضته واشتراط ان يكون تاباً حتى لو قوي احدهما بما هو غير
 تابع له لا يكون رجحاناً ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ
 من معناه اللغوي وهو افضا زياودة احد المتنافيين على الآخر وصفا لا اصلاً
 من قولك رجحت الوزن جانب الوزون حتى مالت كفة فلا بد من قيام
 اذا زوت

التماسي اولاً ثم ثبوت الزيادة بما هو منزلة التابع والوصف بحيث لا يتوهم به المناقضة
 ابتداء ولا يدخل تحت الوزن من زوايا المنزلة عند انقيادها قال الامام رحمه
 لا يسي زيادة ودرج على العشرة في احد الجانبين رجحاً لئلا ان المناقضة يتوهم بامساك
 ويسمي زيادة للجهة وكذا رجحاً لئلا المناقضة لا يتوهم بها عادة وهذا من قوادم
 للوزان حين استنري براد بلا بد رجحان وزن وارجح فاما معانير الانبياء فكذلك
 ترزق فمع ارجح زوجه فضلاً قليلاً يكون كما به منزلة الاوصاف كزيادة الجودة
 لا قدر انقياد بالوزن عادة للوزن البرا اذ لا يجوز ان يكون جهة لبطلان هبة
 المشاع فظهر ان جعله منزلة للجودة ادل من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه
 المص لانه اذ في تحقيق معنى التبعين **ور** العمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على
 شيء والاخر على انشائه واما ان يتا وبما في القوة اولاد على الثاني اما ان يكون
 زيادة احدهما بما هو منزلة التابع اولاً في الصورة الاولى معارضة ولا ترجح في الثاني
 معارضة مع ترجح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجح لانباء على التعارض
 المبني عن التماسي وحكم الصور بين الاخيرين ان تعمل بالاقوى وبترك الاضعف
 لكنه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة اعني تعارض الدليلين المتسا
 المتساويين في القوة سواء في الوجود والتعارض بين آية وآية اولاً كما
 كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك
 ايضا من قبيل التماسي وحين اذ لا ترجح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد
 بالدليلين فكما ان كان التعارض بين قياسين يعني بايهما ساد وان كان
 بين آيتين او فرأين او سنتين قولين او دليلين او تخالفين آية وسنة
 في قولها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منها فتسحق اولاً لم يصح المتأخر منها
 كجز الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض
 التماسي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار محاص من الحكم او الحيل
 او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين رجحاً ان امكن المصير من الكتاب الى السنة

ومنها

ومنها الى القياس وقول القياس بعبارة اليه ولا يجوز الحكم على ما كان عليه قبل
 ورود الدليلين وهذا معنى توزير الاصول وفي الكلام انشاء الى ان التسخ لا يجري بين
 القياسين اولاً بتصور فيها التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين
 وليس آخر فطلق من نفس اجماع اولاً بتقدير اجماع في كل لفظي وانه لا ترتيب بين القياسين
 وقول القياس في كل معان مرتبة واحداً بعد الآخر بشرط تجري كافي القياسين وعند من اوجب
 تقليد القياس ولم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولاً ثم الى القياس على ما ذكره في الاسلام
 في شرح النعمان من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالتسلي الى احوال القياسين وان وقع
 بينهما فالتسلي الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول القياس في حال المصير
 الى السنة عند تعارض الآيتين قوله في قوله ما يستمر من التواتر وقوله في قوله ما يستمر
 فاستعمله وانقصا تعارضاً فصرنا الى قوله دم من كان له امام فواه الامام له زاه وشال
 المصير الى القياس عند تعارض سنتين ما روي النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام
 صلى صلاة الكسوف كما يصليون وكعة ويجدون وما روي عابثه رضي الله عنه انه عليه
 السلام صلاها ركعتين بربع ركعات واربع سجرات تعارضاً فصرنا الى القياس
 على سائر الصدوات وهذا بخلاف وهو انهم صرحوا بانه لا جبرة لكثرة الادلة بين قولين
 حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيات اذ في جانب حديث وفي الاخر حديث
 لا يترك الآيات الواحدة او الحديث الواحد بل يصار الى الكتاب الى السنة وسن
 الى القياس اولاً ترجح بالكثرة ويحكم من اشد ترجيح الآيات والسنة على الآيتين فيما
 اذا كان الحديث موافقاً للآية الواحدة وكذا ترجح السنة والقياس على حديثين وفيما
 بعد جلاله ان كان باعتبار تقوي الآيات بالسنة او تقوي السنة بالقياس
 فاذا جاز تقوي الدليل بما هو ووجه فم لا يجري تقوية بما هو مثله وان كان باعتبار ما
 في قسط التعارضين ووقع العمل بالسنة او القياس في السلم عن المعارض فم لا يجري
 تساقط الآيتين ووقع العمل بالآية السالبة عن المعارض وكذا في السنة وعامة
 ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان يصير منزلة التابع للاقوى فيرجح

خلاف الخائن اذ يقال التماس بغيره من فرائض السنة والسنة عن الكتاب في المعارضا
يستقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا مشير كلام الامام السرخسي **لانه** انما تحقق
التعارض اذا اخذ زمان وروى بها ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض
التصنيفين موقوف على ايجاد زمان وروى بها والكلام بها على ما سبق الى بعض
الادعاءات العاصية من ان المراد بايجاد الزمان في التناقض زمان التكلم به
بالتصنيفين وانما الزمان نسبة التصنيفين حتى لو قيل في زمان واحد زيد
قائم الان زيد ليس يتعارضان فيكون تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد
سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين
انما يتعارضان بحيث يحتاج الى التخلص الى ايهما يقدم احدهما على الآخر اذ لو علم كان
المتأخر ما في المتقدم ولا شك ان الدليلين المتناقضين لا يصدر عن الشارع
الا كذا **لكن** **وهو** كانه سور الحار قبل الشك في الطهارة تعارض الانار في ذلك
على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان
ابن النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان توفيا بما انقضت الحرة قال نعم وبما انقضت
السباع روي النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان توفيا بما انقضت
رجس وهذا وجوب نجاسة السور الحار لظن اللعاب المتولد من اللحم الخشن فان اذ
الطهارة قياس على الوقت في ظاهر الرأية او في النجاسة قياس على القليل
في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهارة لا يختلف الاخبار في حرمة الحار
واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور الحار لظن اللعاب المتولد منه
وهذا ضعيف لان اول الاباحه لا سادى اوله للحرمة في القوة حتى ان حرمة
ما يكاد يجمع عليه كسب ولو تعارضت لكان دليل التحريم راجحا كافي الضبع حيث علم
بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف بين الشك في الطهارة وبين الشك
في الطهارة في الغنى لان الشك في الطهارة انما من اختلاف الانار
في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان حكم بطهارة الماء

وعدم طهوريته لانه كان ظاهرا بينين والتوضيح في هذا فلا نزول بالشك طهارة
الماء ولا حدث التوضيح وانما لم يحكم بنبأ الطهارة لانه يلزم من الحكم بزوال الحدث بانك
اولا منع للطهارة لانه انما يكون احوال الاحد الدليلين بالكلية لانه لا يورث الاصول
واذا لم يكن بوجه من اوجه عدول عن الاصل ضرورة اشباع الحكم بنبأ الطهارة في الماء
والحدث في التوضيح اخذ بالاقول والتمس الحكم بسلب الطهارة في اوليس فيه احوال
احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم بنبأ الطهارة في الماء ما ذكرنا من تنازع
الشك في الطهارة والنجاسة او الطهارة وعدمها بشير كلام الصبي حيث فرغ
اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وانما زاننا الى ان الشك في الطهارة
حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس مع الشك
ان الحكم غير معلوم ولا مطلق بل معناه يعارض الاول وهو وجوب الوضوء بسور
الحار حيث لا ما سواه ثم ضم اليهم البهيم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارة وذكر شيخ
الاسلام في البسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كلا اخر عدل بطهارة واخر نجاسة فانه ظاهر ولا اشكال في حرمة لحم بريحي طيب
لحمه الا انه لم يحبس المداخلة من الضرورة والبلوى او الحار يربط في الدور والاشبهة
فيشرب من الماء ان الا ان الهمزة يدخل المضائق فيكون الضرورة فيها اشد
فالحم لم يبلغ في الضرورة هذه الهمزة حتى يحكم بطهارة سوره ولاني عدم الضرورة
هذا الحكم حتى يحكم بنجاسة سوره في امره شكلا هذا هو طم الحكم بالنجاسة لانه
مع لا يضم اليهم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور او حلالا **وهو** ما بين آيتين
او فوائدين يعني في اية واحدة كقوله في الحار والنصب في قوله نعم واسمى انزوسكم واجعلكم
فان الاول يقتضي مسح الرجلين والثانية غسلهما على ما هو المذهب فان قيل الحار
محول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين التوابعين كما في قوله
حزب حزب وما شئت بار ووقول زهير لعب الراجح بها وغيرها بعد ما سويت
في المورد القطر معطوف على سواني والحار الجوار وقول الفوز في زمس انت ان ما

انك راكب الي ان استطام بن نفس في طلب بعض عاظم على الجوارح عطفه
 على راكب عورض بان النصب تحول على العطف على الحن جها بين الزاين كان في
 بنهين في جود عوراضا على اعتبار اختيار الحن من النجاة وهو اعاب شايع
 مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاثر وعدم وقوع الفصل الاجنبي
 والوجه انه في الزاين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل النسل
 بقرينة قوله الى الكعبين او المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبل المسح
 كافي قوله قلت الطحاوي جنة وقبضا وقاية الخديرة عن الاسراف النبي اذ اخرج
 مظنة الاسراف بعباد الله عطف على المسح الى المسح ليقبض على وجوب
 الاتصاف وكان قبل غسل الرجلكم شيئا خفيفا شيئا بالمسح فالمسح المعبر
 عن النسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجازي لفظ واحد
 وانما حصل على ذلك ما اشره من ان النبي لم يصح له رضي الله عنه كما انما يغفلون ارجلهم
 في الوضوء مع ان في الغسل سحابة وزيادة ازالة اسالة بدون الاصابة وان الغسل
 من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل سحابة خلف عنه تحفيا في اتيار
 الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج من الوضوء
 يتبين **قوله** ويخلص يعني قد اعتبرته التعارض في الحكم والحل والزمان فاذان اديا
 المتعارضان ولم يكن قوته احدهما بطلب المخلص من قبل الحكم والحل والزمان
 بان يدفع احدهما اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فليس وجبه من احدهما التوريع
 بان يحصل بعض اوقات الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها نفيا بالآخر كقسمه المذبحي
 بين الدليلين بحجتها واثباتها التعارض بان يبين منافية ما ثبت باحد الدليلين
 وبعضها لا انتفي بالآخر كافي قوله لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
 بما كسبت قلوبكم وفيه موضع آخر ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فالاولي واجب
 المواخذة على اليقين الغوس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم
 المواخذة عليها لانها من اللغو وهو لا يكون له حكم وقاية اذ غاية الجهل



المشروعة

المشروعة تخليق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغوس والخلص ان يقال
 المواخذة التي توجبها الآية الاولى على الغوس هي المواخذة في الاخرة والتي تنهيا
 الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
 في العقوبة ثم فسر الكفارة بقرينة تلكا رنة اطعام عشرة مسكين الآية ولما تبارك
 المواخذة بان ارفع التعارض وعند السامع بحمل العقد على كسب القلب من عقوبة
 على كذا عرفت عنه يستعمل الغوس ويعبر عنه الايتين واحدا وهو في الكفارة على اللغو
 واثباتها على العقوبة والغوس وذلك لان كسب القلب من عقوبة العقد بحمل
 على الشر وينفع التعارض ورد ذلك بوجه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة
 من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين
 الثقب والما فيه من ربط اهل الحكمين بالآخر بخلاف عدم القلب فانه سبب للعقد
 فيسمى به مجازا وفي نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
 المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء
 وجعله ثابتا عليه اشره على حقيقة في اللغة بين العقد المصطلح في اللغة فانه من خرافات
 النحويين والثاني ان اقتران كسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة
 الاخرية اذ لا عبرة بالقصد وعدم في المواخذة الدنيوية ولا يتبع ذلك في حقوق
 الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العباد والعبادة والثالث ان الآية على هذا
 التقدير تكرار للملأية الساتية ولا شك ان الافادة خبر من الاعادة ورد
 بان سرق النانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد
 باللغو في الايتين هو الحال من القصد والمواخذة في الاخرة والغوس داخل في الكسبة
 لان العقوبة ولان اللغو في الآية الاولى اوجب المواخذة على الغوس والثانية
 لم تنه بها لانها لا اثباتا فلانها رضى اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله
 حيث قال في المواخذة عن اللغو في الآية الاولى وانتهى في الغوس والمراد منها الاثم في
 المواخذة في الآية الثانية عن اللغو وانتهى في العقوبة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة

فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغوس بالانتم وفي اللغو المواخذة اصلا
 الا ان المص على المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الاخرة
 فان قيل قوله كفارة تنسب للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا
 والمخصص بالآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المتعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة
 مساكين الى آخرة واعلم ان اللابن ينظم الكلام لا يواخذكم اسه بكذا ولكن يواخذكم بكذا
 ان يكون الثاني متبعا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ارجاع
 الغوس في اللغو او فيما عدا ذلك ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التوضيح للغوس
 فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة فذلك كذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة
 على الدينية والاعرفية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بين الا
 باعتبار التعلق نصا بالتأويل لقوم النفس المتى يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة عقوبة
 كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بها او باحد ما في السكوت والمعقودة عند الحقت
قول فما تخفف اي تراه يطهرن تخفيف الظاهر والما يوجب حل التوبان بعد حصول
 الظاهر وحصل الاغتسال اوله يحصل وظاهر هذه العبارة شوا بان لكل مستند
 من قوله حتى يطهرن قولها بمفهوم العناية فانه متفق عليه ويحتج بان برهان الحل كان
 ثابتا والنفي قد انقضى بطهرن في الحل الثابت لعدم تناول السجدي اياه فغير من عدم رفع
 الآية للحل بايجاب اياه فخرنا فان قلت لو كان المراد بآياه التخفيف حقيقة الظاهر كان
 المناسب انما اذا طهرن فانزعهن فانما ان التزاة على تطهرن اي اغتسلن بدل على ان
 المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف في اطلاق
 المذموم على المأزوم ضرورة لزوم الفصل عند الانقطاع فيكون حرمة التوبان عند المذموم معلومة
 من قوله فاعزوا النساء في الحيض ويكون قوله ولا تؤذينهن الآية لبيان اشياء الحرمه
 وعمد الحل ايجاب بان تنقض توبتي بمعنى فعل كنكبر وتعلم في صفات اسه تقع فعمل عب
 في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز ما خبر من الزوج الى الاغتسال
 وقيل معناه ترضان اي صرن اهلا للمصاهرة وفيه فخرج الشايد بلات ان الآية

انما هي المواخذة التي هي القصاص
 وجزاء الاثم يجب بالنقض على
 تشبيه على طريق دفع المواخذة
 في الآخرة

على قوله على ما دون العشرة صرحا للخطاب الى ما هو الغالب وانما قوله
 فيما دون العشرة انما يكون بالاعتقال بقوله حتى يطهرن بالتخفيف
 ايضا معناه يغتسلن فخرنا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره
 ان في ليس اجد من ذلك **قول** لان الاباحة الاصلية ليست حكم شرعية
 فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله حتى يغتسلن فخرنا في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك
 لو ثبت بعدم هذه الآية على النصيب المفروضين انهم الحكم والمبيح والى هذا اشار
 بقوله فانه اي الحكم انما يكون ما في الاباحة الاصلية ان قد روي ان كان
 قد روي او على تقدير ان قد روي في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على ورود
 النص الحرم والمبيح وليس شرعي والى على ما جرت به جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل
 متقدما على ورود النصيب المبيح والحكم ليس بسلم على الاطلاق وفي جميع الصور
 بل قد روي وبهذا يتبين ان توبان الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره
 المص ليس بنام لان عدم القصاص على الانتفاع انما يصح حكم شرعية بعد ورود
 المخصص الدالة على اباحة جميع الاشياء بتغييره بالنص الحرم لا يكون نسيان
 المصطلح الا اذا كانا محرما عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس ملازم وبما جده المعتبر
 في النسخ كون الحكم شرعية عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل
 اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص **قول** غيبنا بتكرار النسخ هذا
 المنع اي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لافان تكرار التغيير فلا يثبت ذلك
قول واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له حرمة ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال
 قبل الشرع فان قلت لا يوجد له حرمة ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكرها
 قلت المراد بالمبيح ما يتقابل بالحرم فان الاباحة قد يطل على عدم المنع عن الفعل
 سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهية فكانه قال الشيء الذي
 لم يوجد له دليل المنع من ولا دليل عدمه اي لم يعلم تنقض حكم شرعي به بناء على عدم
 ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة

فان اضطراراً بالانفس وجوه فليس يمنع الا عند من يجوز تكليف الحال وان كان اختياراً
 كما في الفداء كحكمه بالاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة عند
 المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي في الخلاف على الاصل
 الاختيارية الى لا يقتضي العقل فيها حسن ولا بائع واما التي يقتضي فيها العقل فهي عند من
 ينقسم الى الواجب والمندوب والمحذور والمكروه والباسح لانه لا يمتنع احد طرفيه
 على نفسه فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليه فان اشتمل على مصلحة
 فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فيباح وهذه السلسلة
 يوروث في اصول الشافعية والاشاعرة على النزول الى مذهب المعتزلة في ان العقل
 حكيم بالحسن والتبع والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عند من ينشئ من الاحكام اذ ان
 هذا يقال على المصباح ان اردت بالاباحة ان لا يخرج في الفعل والترك فلا نزاع
 في الفعل والترك وان اردت خطاب الشارع في المازل بذلك فليس معلوم
 بل ليس مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا بئس فيه حكم الشارع فاما
 فان استدلال بان الله تعالى خلق ليعبد وما يتفجع به فالحكمة تقتضي اباحته لتحصيلا
 لمقصود وخلقها والا كان عبثاً خالياً عن الحكمة وتقتضي فحواها للمعارضة بانه ملك
 الخيرة فيجوز التصرف منه والحال بانه ربا خلقها يستر به فيصير عبداً فينبأ عليه فلا يلزم
 من عدم الاباحة عبثاً ويقال على الحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في المازل
 فغير معلوم اذ التعبد بانه لا يحرم ولا يصح على غير مستقيم لان الموقوف انه لم يدرك له
 بالعقل حسنة ولا بائع فيه حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع بفعله
 لتدبره مع ما كنت معتد به حتى تبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على احد
 قبل البعثة فان قلت الحكم بالخطأ والعقاب على الانتفاع مثلاً فان تكلف حرم
 ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطأ لا يستلزم العقاب لجواز العقوبة
 وقد يقال على الحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعاً فان من ملك بحر لا ينزف وهو
 في غاية الجور واخذ ماله قطرة من ذلك البحر لا يدرك العقل تحريمها فان استدلال

ل

فان استدلال بانه يصرف في ملك الخيرة بغير اذنه فيجوز اجيب بان حرمة التصرف
 في ملك الخيرة بغير اذنه عقلاً ممنوعة فانهما يتبع على السمع ولو سلم ذلكت فبمن طاعة ضرراً
 بالتصرف في ملكه والمالك فيما يخص فيه منزله عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف
 يعالجه يدرك بالعقل حسنة ولا بائع على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة او اباحته قبل
 المراءى بالاباحة جواز الانتفاع خالياً عن امارة المنفعة والحرمة وعدمه وبهذا لا يثبت
 عدم ادراك العقل بخصوصه منتهى تحسنة او مقيحة واما التوقف فقد مر بعدم الحكم
 وتارة بعدم العلم بالحكم واما معنى نفي التصديق بشيئ الحكم اي لا يدرك ان هناك
 حكماً ام لا واما معنى نفي تصور الحكم على التعبد مع التصديق بشيئ الحكم في الحقيقة اي
 لا يدرك ان الحكم حطراً او اباحته وبهذا هو الحق عند من رجع اليه اما الاول فتوقف
 بمعنى عدم الحكم بما حط من وجوه احدى ان حرم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه متى توقفنا
 باعتبار العقل بمعنى انه يقتضي عدم العلم بالعقل فكيف وتبين ان الحكم قد مر عند الاشعري
 فلا يتصور عدمه والتكليف بالحال جازم عنده فلا يتوقف تفطن الحكم بالعقل على البعثة
 اذ لا مرجح للتوقف سوى التمسك عن تكليف الحال وروايت تجوز تكليف الحال
 لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه حرمة تفطن الحكم بالعقل قبل البعثة لجواز
 ان يمنع سبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس فريضة لا اشعري بل هو ينافي
 خذ به في الحسن والتبع ولا يصح الزامه ونالنا ان العقل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيجوز
 او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بما لا يتم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة
 فان الباسح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير حرجان وهذا معنى اعلام الشارع
 نصاً او دلالة بانه لا يخرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك
 كما في افعال البهيمة واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو
 على تقدير القول الى ان للعقل حكم في الافعال قبل البعثة في لا يجوز ان يراد بالاباحة
 اذن الشارع في الفعل والترك بل معنى جواز الانتفاع خالياً عن امارة المنفعة
 واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما يتصور فيه خلاف ونشأ هذا الاعتراض مع انه كلام

على السند عدم تحرير من النزاع وتحتج مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل
الذي لم يرد فيه حكم من الشريعة لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل حرمة
حسن ولا ينجح ككل النواكز مثلا نفس للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم
الشريعة ما دون فيه او منوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي
ما لم يدرك العقل انه منوع عنه في حكم الشريعة لا يلزم ان يكون مباحا
اي ما دون ما فيه من الشريعة اعطاه ما بان يرد وليس عنه على انه لا يخرج في نفسه
وتركه او دلالة بان يرشد الشريعة العبد ببقائه ان يدرك ذلك
فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشريعة بالخروج في نفسه وتركه وعدم
الخروج لم يعلم الشريعة بعدم الخروج فيه لكونه حراما على ما ذكره المصنف رحمه الله
معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدرك الشريعة فاعلمه على انه لا يخرج عليه في نفسه
والترك بان يدرك ذلك بعينه وهذا الكلام لا يوجب عليه واما الثاني وهو التوقف
بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما ام لا فبما طلقنا في الاقطار ان الله تعالى
في كل فعل حكما اما باليمن عنه او بعدم المنع والمخصص ان يمنع ذلك ولا ينافي بين
الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمنع ارتكابها واما الثاني فبين الحكم وعدم الحكم
وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او المحظورية اذا التفتير انه لا دليل من الشريعة ولا مجال من العقل وهذا
القول بالاباحة من جهة انها قهرا على انه لا اعتبار على الفعل ولا على الترك
فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان فذهب التوقف هو انه لا علم بالفتا
وعدمه وعدم القول بالاعتبار اعلم من القول بعدم الاعتبار فكيف
يتساوى بان فظان قوله ومع ذلك لا اعتبار ليس يستقيم لان القول
بعدم الاعتبار قول بالاباحة لانه معناه على ما فسر فلا توقف
وقوله وم ليس اخر من جعل الحرم ما في الجميع وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كما
في الاصل بالاباحة **قوله** فالسبب اوله اوله من الثاني اوله يلزم تكرار النسخ

بغير

بتغير المثبت للنسخ الاصل في الباقي للامانة وايضا المثبت بنسخ على زيادة
علم كما في تعارض الخرج والتعديل جعل التعديل اوله ولان المثبت من نسخ النسخ
مؤكد وان السبب خبر من التأكيد ومن عيسى بن ابيان ان الثاني كان المثبت
واما بطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض السبل على تقدم المثبت وبعضها
على تقدم الثاني فهذا احتياج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح
احدهما على الآخر وهو ان الشيء ان كان مثبتا على عدم الاصل في المثبت مقدم
والا فان تحقق انه لا دليل له وان احتج الامر بنظر لينة الاصل
وعلى هذا الاصل الذي ذكرني باب الرواية يتفرع على الشهادة على الشيء
بان ثبت وبالنفي والمثبت ان علم ان الشيء بغيره وتقدم المثبت
ان علم ان الشيء بحسب الأصل والا ينظر في ليس **قوله** وانفقوا من ان لم يكن
في الأصل الاصل كما في خبرين اثنين الاولين والآخرين ان النبي صلى الله عليه وسلم
ابا رضى مع مولاه ورجلاه من الانصار فرؤوه ههنا شئت الى رث
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فبين ان يحرم كذا في معرفة الصحابة فليس يخفى
واما في الثاني فلا يحل على النسخ اذ لا يدخل في بيان انها مدة الحكم
قوله بقدرها مدة قبل ان يثبت طالب الحكم ومن هو البصير ومعرفة واما
اشتراط ذلك لان الشيء واحد فالمتعارضان لا يستبان محجة في حق احدهما
لكن ولعل المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فترجع اليه **قوله**
فكل واحد منهما لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر
الى الدليل ضرورة ان التماس من دليل صحيح وصفه الشريعة فتعني غير
مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من
التماسين دليل في العمل به وان لم يكن دليل في حق العلم وهذا خلاف
النصين فان الحق بهما واحد في العمل والعلم جميعا لو ان النسخ **قوله**
ما يمنع به الترجيح كغير بعضها بغير بعضها عا سلف لا سيما وجوه الترجيح

في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالسند والكم والامكان
 والادوات ما تضمنه الكتاب في السنة والاجماع من الامور والاشياء والاعمال
 والخاصة ونحو ذلك والسند الاخير من طريق المتن من تراجم مشهور
 واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على الجمل وكذا
 ذلك والاشياء ما يقع في الراوي كالترجيح لقوله الراوي وفي الرواية كترجيح مشهور
 على الاحاد وفي الراوي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يروي عنه من غير
 سمعت وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الراوي عنه كترجيح ما ثبت
 لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الظاهر على الاباح والاربع كترجيح ما يوافق
 القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفصيل مذكورة في موضعها واما القياس
 فيقع فيه ترجيح حسب اصله او زعمه او علمه او ادراكه من تفصيل ذلك يطلب
 من اصول ابن الحاجب وقد اشار الى بعض هذه الالتماسات كترجيح
 قياسه على الرصف منه بالنص الصريح على ما عرف علمه بالاباح ثم في الاباح ترجيح
 ما يفيده ظاهرا او اقرب الى القطع على خبره وما حوف بالاباح مطلقا ترجيح على ما يوافق
 بالنسبة لافهام من الاختلاف ولان الشارح لا يكتفي بتفصيل الاحكام ثم
 لا يخفى ان الراجح ثمانية العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب
 وان اعتبار شان الحكم ككونه المتصور وهو اول واحد من اعتبارات العلة
 فيرجح منها ثمانية الجنس العلة في نوع الحكم على ثمانية النوع العلة في جنس الحكم وفي المركب
 المركب من راجح من يقدم على المركب من مرجوحين او من مرجوح كقدم
 المركب من ثمانية النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من ثمانية النوع في
 الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح
 و مرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
 معنى قوله واقام المركب بعضها اوله من بعض وكل ذلك يظهر في كتاب
 في المباحث السابقة الا انه قد حوت عادة القوم بذلك امور اربعة ما يقع به

ما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وفق الثبات على الحكم وكثرة الاصول
 والعكس كما في القياس والاحتسان لقوة اثره تقدم على القياس وان كان ظاهر
 الاشياء والعبارة للثبات وقوة دون الوصول والحق لان القياس انما صار حجة
 بالثبات فالتبادر فيه يوجب الثبات في القياس وهذا بخلاف الشهادة
 فانها لم يصححها بالعدالة ليجوز باختلافها على الولاية التي تبين بالقرينة
 على التبادر وانما استلزام العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة
 على الاختلاف بالسند والضعف لانه ان الرجع من جميع ما يعتقد الحق فيه فعول
 والافلا **قول** وكما في مسئلة طول الحرة الى الغناء والقدرة على تزويج الحرة
 والاصل الطول على الحرة اي الفضل فالتسوية فيه يوجب حروف الصلة ثم احسن
 اضافة المصدر الى المفعول والحر الذي لطول الحرة لا يجوز له تزويج الامة عند القياس
 قياسا على الذي يثبت حرة بجميع ارفاق الماد مع الاستغناء والارفاق بغيره
 الا بهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وحسن العنت اي التزويج في الزنا فانه
 لا غنى عن الارفاق في تزويج بخلاف ما اذا قدر العبد على تكام الحرة فزوج الامة
 فانه ليس برفاق الماد على امتناع عن تخصيص صفة الحرة وهو ليس بحرام بخلاف
 ما اذا تزوج حرة على الامة فانه يثبت تكام الامة لانه ليس برفاق الماد على امتناع
 ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالحق يثبت مع الاسلام اذ ليس للبقاء حرم
 حكم الابتداء وقتل تكام الامة مع طول الحرة تكام عبيد فملكه المالك بالبركة
 التي عليها العبد وهذا اقرب ثمانية من الارفاق مع الاستغناء لان الحرة
 من سمات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في التكامل
 الذي هو من النوع والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع
 والتضييق فالتسوية على الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر
 بان لا يوزن تكام الامة مع طول الحرة قلت المشرع وعكس المفعول لان ما ثبت
 بطريق الكرامة يردوا بزيادة الشرف ولهذا جاز ان كان الفضل الشرف

الرابع ورعا يجب ان هذا التفسير من باب الكرامة حيث منع الشرف
 من تزوج المسيحي مع ما فيه من غفلة الارفاق وذلك كما جاز لكاح طوبى
 للمكافؤ دون المسلم **قول** ويضع الماء اشارة الى وجهين ضعف في قياس
 الثاني الاول ان الارفاق الذي هو اهلاك حكم دون نصيب الماء بالبول
 لانه اطلاق حقيقة اذ في الارفاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر عارضي
 زوال لا يعنى في القول اهلاك حكم دون نصيب الماء بالبول لانه اطلاق حقيقة
 اذ في الارفاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر عارضي زوال لا يعنى في القول
 بقوت اصل الوجود اذ جاز هذا الارفاق اولى فان قيل هذا امتناع عن التمسك
 بسبب الوجود في الارفاق مباشرة السبب على وجه نفسي الى الهلاك قلنا
 في التزوج امتناع من ايجاب صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالزوال والحرية على ما
 لان يوجد منه الرقبة ولا يفتقر زوج امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية في
 يخلو بخلافه رقيقا لانه يشتمل من الحرية الى الرقبة ومعنى العقوبة والهلاك
 انما هو في ارفاق الحر الثاني ان وصف ارفاق الماء مع الاستغناء بغير مطر
 بوجوده فحينئذ سرته احوال ولا مع جواز النكاح الامة له وفيه نظر لان الحر
 قادر على ان يرضى امة لا يحل نكاح الامة عندك اني فكيف اذا كان له سرته
قول وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عندك ان يقي قبا على نكاح
 الحرسية وعلى ما كان في حرة اما الاول فلان يكون اثر في حرم النكاح في كل
 كافي نكاح الامة على طرة ولا الكفر كافي نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكنف
 بقوي المنع كل الحرسية فلم يبق للمسلم واما الثاني فلان من ارفاق الماء مع الكنف
 او الضرورة فدارت تحت كواف نكاح امة المسلم التي هي اظهر من الكافرة وعندنا
 يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى طرة الكتابية وهدان القياس ان اقوي بما شبرا
 اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التفسير دون الحرمة
 فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان قلت حبس مني في الملكية والرق بربوبتها

الاربي انها قبل الاسترخاء لم يحل الا بالنكاح ووجه قلت ملك النكاح وملك
 اليدين جميعا قلت حل النكاح فقه من الجانبين فينصف برقة كما ينصف
 برقة وحل الرقبة ملك اليدين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولم هذا
 لا تطالب بالرقبة ولا بسحق على سبب **قول** واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة
 فان قيل لا حاجة الى ذلك الامكان حقيقة التفسير ان يقال لنكاح الامة
 حالتان حالة الانفراد من الحرية وذلك تسبق وحالة الانضمام وذلك المقارنة
 او الثاني فقلت في احدي الجانبين فقط فقلت للتفسير قلت المقارنة والثاني
 حالتان مختلفتان متعديتان حقيقة لا يصيران واحدة كجود البعير عندنا
 بالاخصام فلا بد من القول بالتشديد ثم الطعان المقارنة بالتأخر تغليب الحرمة
 احتياطيا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة
 تشتين لا واحدة احتياطيا لان لكل مكان ثابتا بيقين فلا يزول البعد
 اليقين تنصيف التطبيقات الثلث وذلك في التشتين دون الواحدة
 فالتشبيه بالطلاق انما هو كجود كيمس النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة
 اثنين لان جعل طلاق الامة تشتين تغليب الحرمة حتى يرد الاخر اثنان
 تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذا المسئلة زيادة كحتم في فصل العواجن
قول وكما في سح الرأس يقع على نفسه تسليم ما فيه الركنية في التشتين فانه
 المسح في التحقين اقوي منه لان الكنف بالمسح خصوصا بعض المحل مع امكان
 الفصل وسح الكل ليس بالتحقيق واما التشتين فمردود دون الركنية
 كما في المصنفة والاستنباط والعكس كما في اركان الصلوة **قول** والايان
 هو في اكثر نسخ اصول حر الاسلام بكسر الهمزة بفتح لا بشرطانية التعيين في الايمان
 بالسمع بان يعين انه يودي النوض مع انه اقوي النوض على اني وجهه بان
 به يقع عن النوض كونه متعينا بغير متوقع النوض ونسب التحقير المصروف على الايمان
 بالايان بالنتج جمع بين **قول** وكذا كنفه في النصاب على الفقير دون غيره

الركوة وكما طلاق النية في الحج **قوله** تحقيقا للحج بالنسبة نزبا وذلك لان المنفعة
على كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والنوعية مجبو وكثرة الاثر اذ في جانب
المنفعة لظهور ان منفعة شرا واحد اكثر اضرارا من درهم واحد فاستويا قيمة وهي
التفاوت فيما وارا القيمة بزيادة التفاوت في الخلطة من حيث الخبثات واللون
وهذا مع المنسب نوبيا **قوله** ويلزم منه سبب التوارى ابتداء الى صاحب الشرع لان الزيادة
بوجوب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب لقضاء الدين
وهو ما يثبت الشارع **قوله** والثالث الترجيح بكثرة الاصول الى توخيها من حيث
الوصف او نزعة كثر الوصف المسحوق في التحسين او جدي في التيمم ومسحوق في الحرة
فترجح على ما نزل وصف الركبة في التثنية لانه في الغسل فكل ذلك لان كثر
الاصول بوجوب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فخرجت فيه قوة
مرحى كما يحصل في كثر الرواة قوة وزيادة البصا في صير مشهورا مع
ان الحق هو لكثرة الرواة **قوله** وهذا قريب من الثاني الى ان قوة ثبات
الوصف على الحكم لانها يكون لزوم الوصف الحكم بان يوجد في صور كثره على التحق
ان التثنية راجعة الى قوة الثابتين كونه شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة
الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الاجب
الا اعتبارا ولذا قال شمس لا يثبت ما من نوع من هذه الانواع او اقدرته في شدة
الاو يثبت به امكان توبر النوعين الاخرين فيه وقال المعنى اذا كان التاثير
بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشدها
الاصل فتوة الثبات مع مستلزم كثره شهادة الاصل واذا كان يجب
اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر
فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس
معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس
انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف

والمنسب

والمنسب بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث ان
كل ان كان ضا حكا وبالعكس الى كل صا حكا ان كان قولنا كل انني اوصف
انني الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انما اللازم مستلزم لان
المكروم وهو عكس في قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكس منطقيا
قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبض الوصف وهو متعين بالمبيع والحكم عدم
اشتراط قبضه فهو مشتق عن انشاء الوصف حيث شرط القبض في بيع الدرهم
بالدرهم وفي السلم لا يلزم بيع الكافي بالكافي لان الاصل في الصرف والتقو
وهو لا يتعين في العقود فكان رينا بدين وفي السلم لم يبين حقيقته وراى
المال من التقو غالبا فيكون وينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف السلم
كبيع امان من نفضة بامان من نفضة والسلم في الخلطة على رتب معينة فكان ينبغي
ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان موقوفه ما يتعين وما لا يتعين امر حتى عند
التي رقاير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشتراط القبض
فيها على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو السلم فيه وليس يتوض والمقبوض
هو راس المال وليس مبيع اوجب بوجهين احدهما ان لا اذ ان كل مبيع متعين
لا يشترط قبض بده وبالعكس الى قولنا كل مبيع لا يشترط يكون متعينا يشترط قبض بده
واما بهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والتميم لا يشترط قبض الاصل
وبالعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع ولا يمتنع بشرط فيه القبض في الجملة
ثم اختلفنا في ان التساوي شرط صحة العقد او شرط بقاءه على الصحة والى كل شارح
رجح وبوجهه على الاول سوال وهو ان شرط الطراز يكون متنازعا كالشهود في النكاح
لا متنازعا لانه من وجوده والمشرط قبل الشرط والظاهر ان لا يمكن جوهنا المتنازعة
من غير تراخ لانه من انبات البدع على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام
حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد كما كذا في المخطط **قوله**
مسئلة المتعارفين كما يقع بين الاقربة فيمن ج الى الترجيح كذلك يقع في وجوه

ترجيح بان يكون لكل من التباسين ترجيح من وجه فقدم الترجيح بالذات على الترجيح
 بالحال لوجوهين احدهما ان الحال يقدم بالغبر والآخر بالعدم بالنظر الى ما يتقدم
 بنفسه وبما بينهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح او لا ملا يتغيرا عند
 بعده كما جرت ادمضى حكم فان قلت هذا انما يقع في ذات الشيء وحال الكائن مطلق
 الذات والحال او قد تقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كالحال للاب وذات الابن قلت
 الكلام فيما اذا ترجح احد التباسين ما يرجح اليه وصف تقدم به بحسب ذاته واخرائه والآخر
 ما يرجح اليه وصف تقدم به ذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك
 فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا اقال الى الترجيح بالوصف الذي اول
 من الترجيح بالوصف العارض والافضل ان العبادة حال للامساك فذلك الكثرة
ول وذكر ان الترجيح بالوصف الذات امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق الاملاك
 من العين الى القيمة بصيغة في الغصب خياطة او صناعة او طنجي بحيث يراود بها
 قيمة الغصب فان كلام من الرضا للحادث والاصل يتقدم ولا سبيل الى ابطال احد
 الطرفين ولا الى اثبات الشك لا اختلاف للجنس فلا بد من تلك احداهما بالقيمة
 والادلة اثبات الشك لا اختلاف للجنس فلا بد من تلك احداهما بالقيمة فحق
 حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق الغصب باعتبار
 بقا الصفة بالغصب منه والبقاء حال بعد الوجود وذلك ان الصفة قابلة
 من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدها تغير ولا اضافة الى الغصب
 بخلاف الغصب فانه ثابت من وجه مالم يكن من وجه حيث انعدم صورته وبعض
 معانيه اعني المنافع القابلة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه
 الوجه الذي به صار مالم يكن ان لفعل الغاصب في خلاف وجود الثوب بهذه
 الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاثير على العم في العصبية لان بها ثبات في ذات التراب
 لانها قرابة اخوة ورحمان العم في حال التوبة وهي زيادة التوب لانه يتصل ببساطة
 واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **ول** فصل كما ختم مباحث الاول

الصحيحة

الصحيحة بالادلة الفاسدة كميل للمنفعة وكذلك ختم حيث ترجحت البرهنة بالبرهنة
 المدروسة والمذكور منها ههنا تحت الاول الترجيح بعلة الاشياء لافادتها زيادة
 الظن بمفردة الاصول والثاني الترجيح بعوم الوصف لزيادة قايده والثالث الترجيح
 بساطة الوصف بسهولة اثباته والاثنان على صحة الكل فاسد لان البرهنة في باب
 التباس معنى الوصف وهو قوة وتأثيره لا بصورته بان يتكرر او لا وصف او يتكرر
 الاوصاف حال الوصف لا مثل اخر اوجه وايضا الوصف مستبطن من النص فيكون
 فعاله وقلة الاخر فيه بمنزلة الاجازة في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز
 على المطب ولا العام على الخاص بل عند ان في تقدم الخاص على العام ولما كان في
 الكلام انما هو على تقدير توالي الوصفين في التاثير او الملاينة وحسب ما لا يوجب ترجيح احدهما
 بما يزيد زيادة قطن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عندنا فبما يردون الاخر
 فلانواع في تقديم الموزون كان الارض اكثر اواعم او واسطة ثم لا يخفى ان في قوله
 علة ذات جزئيات في اول تركيب من **ول** ان من جزئين وكان من قبل
 المتكلمة والمراد ان يكون معنى واحد الاخر **ول** ان كل دليل ينعى ان الترجيح
 لقوة الاثر وذلك باليصل وصفه وتبعه للدليل لانما هو مستعمل بالتاثير او يتوي الشيء
 انما يكون بصفته بوجه في ذاته ويكون تعالى واما ما يستعمل فلا يحصل للغير قوة بالضم
 اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل المذهب الحكم على خلافه فانه الكل بالتعارض
 وهذا معنى توالي وجود الغير وعدمه وبقا يقال سكت ان الترجيح بالقوة لكن لان
 انه لا يحصل للدليل انضمام الغير اليه وصف يتعدي به وهو كونه موافقا للدليل
 الاخر وهو جها لزيادة الظن **ول** خلافا لابن مسعود في الاخر وهو اذا ترك
 ابني عم احدهما فخر من ام بان يزوجه عمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود
 الحال كله للاخ لانها استو بان في ذابة الاب وتقدر تحت ذابة الاخ لام
 بانضمام ذابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
 والاخرة لام كذلك لكونها من جنس التوبة باعتبار كونها ذابة مثلها لكنها

لان الكلام في تعارض التباسين ان كان
 انما يتعارضان اذا كان وصفهما
 مؤثرا ان اما اذا كان وصفهما
 مؤثرا دون الاخر فلا تعارض
 ولا ترجيح لانه بعد التعارض

لا يستند بالنصب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية
فانما ليست من جنس الزاوية فلا يصح للزوج وعندها لا يراد من المال للاخ
لام بالزوجية والباقي بينهما بالعصبة فيصح من انما عشر سبعة لابن عم يوافق
لام وحسب للآخر لان الاخوة لام وان لم يستند بالنصب لكنها مستند
الارث وليست من جنس العروة بل اقرب فلا يكون تبعالها فلا يصح
بخلاف الاخوة فانها من جنس واحد بنا كذا بالنص في اخوة الام اليه منزلة وكيف
الارثي انه لا يجمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصح اخوة الام سببا للاستناد
بالزوجية **قول** ما لم يبلغ حد الشبهة ترض للشبهة لانها اذا كانت مرجحة فالنواز
بطريق الاول لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشبهة ولتقارب امهات
على كون المشهور واحد يسمى المتواتر على رأي نوح في الشرح للتواتر وحاصل الكلام
في ان هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى حصول جهة اجتماعية هي وصف واحد
قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا كثرة اجزاء العلة يجب القوة كافي حمل الانتال بخلاف كثرة جزئيات
كافي المضارعة او المتأدم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النسخين
او عند تناسل فتبين ان ليس من قبيل الترجيح **قول** ولا القياس قياسا آخر يعني قياسا
يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة
الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس بين حقيقة الاعداد وتعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير جهة هي العلة لا الاصل **قول** وعلى هذا يعني
كما ان كل ما يصح دليلا مستندا على الاحكام لا يصح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل
ما يصح علة لا يصح مرجحا لانه لا يستلزم لايضا الى الاخر ولا يتحد به بقية القوة ثم بين
ذلك في العلة كسب الاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح كثرة العلة بغير
ان تستلزم الاخر بالكلية وذلك كافي مسئلة اختلاف عدد جراحات الى بنين
على خروج واحدات من جميعها فان الاربعة عليها نصان فان قبل ذهب

انه لم يفر

انه لم يفر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاستساقا لكن لم لم يعتبر مرجح لتوزيع الدية
على الجراحات كافي تعدد الجناحة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة
ولا يموت من جراحات كثره فلم يعقد تعددا وحصل بطبع منزلة جراحة
واحدة وكافي مسئلة الشفعة وهي وارثين لثمة لا حد من نصيبها ولا فرق بينهما
ولفناث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر ان الشفعة لم تخرج
جانب صاحب الثلث بحيث يزداد احتياق الشفعة ويستطاع صاحب السدس ان يبيع
من اجزاء سدسها علة مستقلة في استحقاق الشفعة جميع المبيع وليس في جانب
صاحب الثلث الا كثره العلة وهي لا يصح للزوج ففقدنا يكون النصف المبيع بينهما
انصافا لترتيب الحكم على العلة المحققة في كل جانب وعند ان في انما ثلث لصاحب
السدس وثلاثة لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرفوع الملك اي من ثمة
ونحوه كالشجر والولد للحيوان المشتركة فيقسم بقدر الملك والحواب ان الدار
المشتركة علة فاعلية ثبت بها الشفعة لاعلة ما دونه يتولد منها المعدول منزلة
الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان ثمة العلة العلية في المعدول بس لطرفي
التولد على ما وجدنا في اياه عقيب فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على الملك كثر
الشرع على الشجر والولد على الحيوان ثم ان راع قد جعل مجموع الملك علة الحكم على اجزاء
العلة وجعل كل من العلة علة جزء من المعدول نصب للشرع بالراي وهو فاسد
قول باب ما كان بحيث لا يؤول الى عن الادلة من حيث انه مستند منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد وحتم مباحث الادلة في باب الاجتهاد و
وهو في الشفعة تحت الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استنواع النسخ الواسع
لتخصيص ظن حكم شرعي وهذا هو المراد بقوله يؤول الى الجهد وليس المقصود ومعنى
استنواع الواسع بول تمام الطاقة بحيث يحس من نصيب العجز عن التزوير علة فخرج
استنواع غير النسخ وسعة في معرفة حكم شرعي وبذل النسخ وسعة في معرفة حكم شرعي
تطعي اوفى الظن حكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي جميع العلم بما هو ثمة

والاول الكتاب الى التران بان يعرف بمعانيه لغة وشرعية اما لغة فبان يعرف
معاني المرويات والركبات وهو اخصها في الافادة فيقتصر الى اللغة والصرف
والخو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السقطة واما شرعية فبان
يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تع او جاهد احدكم من الغيا
ان المراد بالغايط الحدوث وان علمه الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان التي
وباقها من النجاسة والعام والمشارك والجلل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره
بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ما سيجوز انك متسوخ اليه غير ذلك لا يخفى
في ان هذا مغاير لمعنى المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
والمعتبر هو العلم بما هو واجب فيمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الخوض في
القلب والثاني في السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها مستنبها وهو ليس
وسندا ما هو طريق وصولها اليها من تواتر او شذوذا او اها ورفي ذلك معرفة
حال الرواية والرجوع والتعقيب ان البحث عن احوال الرواية في زماننا هذا كالمستعذر
لطول الالة وكثرة الرضا بظلال الالاء الاكتفاء بتعدي الالة الموثوق بهم في علم
الحديث كالنبي ربي ومسلم والبخاري والصفاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان
المراد بمعرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وباقها من الخاص والعام وغيرهما
والثالث وجود القياس في شرعها واحكامها واقسامها والمقبول منه والردود
كل ذلك يمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاول في ذكر الاجماع ايضا اولها
من معرفة وموقفها في لغة لا يخفى لانه لا يشترط علم الكلام لاجاز الاستدلال لادلة
السمعية التي نزل بها السلام فليعلم لادلة الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يشترط
الا ان منصب الاجتهاد في زماننا هذا يحصل بحارسة النوع في طريق اليه
في هذا الزمان فيمكن الطريق في زمان الصلابة رضى ذلك ويمكن الان سلوك
طريق الصلابة في هذه الشرايط انما هو في حق الجهد المطلق الذي ينتج في جميع الاحكام
واما الجهد في حكم ورون حكم فمعرفة ما يتعلق بذلك حكم كذا ذكره الامام النووي

ان تخرج السنة لاحاجة اليها لا فبان
لان هذه القواعد لا تكون الا في
منصب الاجتهاد وتلك هي في
عليها فلو لم يحصل منصب
في سنة في طريق حصول
في هذا الزمان

رحمته فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام ليلتزم اجتهاده
في تلك المسئلة في ان النص اذا جازع قلت بمعرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا يتصور الدخول على يتضح خلافا لانه من جهة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الي الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما
ما يتعلق بالاحكام الكتاب **ج** وكذا ان الاثر الثالث بالاجتهاد وغلبة الظن
بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يلزم الاجتهاد في العظيمة ونحوها لا اعتبار
الى زعم من اصول الدين وهذا مبني على ان المنصب عند اختلاف الجتهدين واحد
وندا اختلاف في ذلك بناء على اختلافهم في ان سعة في كل صورة من الموارد
حكما معينا ام الحكم ابي اليه اجتهاد الجتهدين الاول يكون المنصب واحدا وعلى الثاني
يكون كل جتهد منصبيا وتحتق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
سعة فيها حكم معين قبل اجتهاد الجتهدين او يكون ومع اما ان لا يكون عليه دليل
او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
نواصب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي
الجتهد واليه ذهب عامة الفقهاء ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما اولى بغير ذلك اليه الاستوى بمعنى انه لم يمتنع
الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والافاضل حكم قديم عنده الثالث ان الحكم معين ولا دليل
عليه بل المعذور عليه بمنزلة المعذور على زعيم فلم يصاب اجرا وان لم يخطأ
اجرا الكفر واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثاني ان الحكم معين
وعليه دليل قطعي والجتهد ما هو لطلب واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا
في ان الخطأ هل يستحق العقاب فبان ان حكم القاضي بالخطأ هل يقتضى الرابع
ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد اصاب وان فقد اخطأ والجتهد غير
مكلف باصا بنها لغرضها ونحوها فلا يملك ان الخطأ معناه هل ما جورا
ثم اختلف هؤلاء في ان الخطأ هل يخطئ ابتداء وانتهى معا وانتهى بغيره وهذا

هو الحق بعد المص **قوله** لهم حجج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتماعية واصحاب كل
 مجتهد وجهين احدهما انه لو لم يتعد الحق لزم تكليف مالا يطيق وهو بطا لآمرين
 الملازمة ان المجتهدين يكلفون بنسب الحق واصابة الصواب اولافائدة للاجتهاد
 سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابت بعينه وظل من ذلك
 ليس في وسعه ان يرضى بغيره وخفا ويلمح ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى
 اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة الحق
 فيه متعدد وانما قائلنا صحتها لعدم الوقت وانما قلنا ان الحق فيه متعدد وانما قلنا ان
 المصلي في مأمورا باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين
 الى جهات مختلفة قبله لما ادى فرض من اخطأ جهة الكعبة والدارم بطا
 لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم انصاف نفس
 واحد بالتباينين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اراد الله
 بالنسبة الى شخص واحد فاللزم ممنوع وان اراد بالنسبة الى شخصين لا يتحقق
 ممنوعه بل انما يجب شي على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل
 بان بعض استخبر رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز
 ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تعقيده غير واجب على آخر
 وعلى من تعديه ثم اختلف القائلون بحقيقة الجميع فتذهب بعضهم الى ان في الجميع
 في الحقيقة وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوبا بمعنى ان من ادعى
 اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوبا من ادعى اجتهاده الى عدم وجوبه
 مع عدم حصة الحكم استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
 الاجتماعية وانه لو لم يكلف مالا يطيق على من تعديه عدم التعدد ولا يجب
 التفاوت بين المكلفين في الاجتهاد وفيه نظر لانه لا يجب التساوي فيجوز
 ان يثبت التفاوت بين المكلفين وليس آخر واستدل الاخرين بانه لو ثبت
 الاحكام الاجتماعية في الحقيقة لجاز المجتهد ان يختار ما يشاء من غير

في بدل

في بدل الجهد وليس المقصود به معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولئك
 القدر ان لا حكم قبل الاجتهاد وانما تحدث عنه فلا بد من الاجتهاد لتحقيق الحكم ولما
 واما ثانيا فلا يشاء ان تبادت في الحقيقة الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد
 ما ادى اليه اجتهاده لا يغيره حتى لا يورث ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد
 ويترك المجتهد الاخر واما ثالث فلا بد من تعدد الحق في المسائل الاجتماعية ووجوب اجتهاد
 المجتهد اي من شأ لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار احد
 الحقين وليس كل مجتهد اجتهاده بما يتعد وبقية الحق بل قد يجمع الاراء على حكم
 واحد فيكون الحق واحد اجتماعا عليه وعلى اصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف
 اراد المجتهدين وهو يدورن الاجتهاد ولا يتصور وانما ان مراد السائل هو انه لا
 لو تبادت للحق ثبت الحق بمجروا اختيار الحكم بكونه وليس ثروي اليه من غير ما
 في الطلب واجتهاد وتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بآراء الطلب
 وهذا معنى سقوط الاجتهاد وتدل على ذلك ما ذكر في التقدمة انه لو تبادت لثبوت
 بسطت مراتب التفاهة وتساوي الباطل كل حجة في الطلب المتساوي حذره
 باو من طلب على هذا الامر لا اعتراض **قوله** وانما حجج على ان الحق واحد والمجتهدين
 يخطى ويصيب بالكتاب والسنة والامور ودلالة الاجماع والمعتول اما الكتاب
 فتدبر في فهمنا ما سليمان والضمير للحكمة او الفتوى ووجه الاستدلال ان
 داود وحكم بالعلم لصاحب الحق وبما ثبت لصاحب العلم وسليمان حكم بان يكون
 العلم لصاحب الحق ينتفع بها ويقوم الصواب العلم على الحق حتى يرجع كما كان
 فيرو كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود والاجتهاد دون الرقي والامام
 سليمان خلافه ولا لداود والرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهاديين حقا
 لكان كل منهما قاضيا بالحكم وفرضه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكور حجة فانه
 وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل على كماله في نفي من لا يرضى
 بخواص التاكيد وهذا معنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطأهم فيه على ما

على ما ثبت ذلك في موضع وتجب بان المعنى فيها سليمان القوي والكون
 التي هي احسن وافضل ويكون اخر اثنى سليمان ومبني على ان ترك الاول على الثاني
 بمنزلة الخطأ من غير ان يكون ذلك قوله وكلما آتينا حكما وعلى فانه منهم من اصابتها
 في نفس الضرورات والعلم بالدين والبرهان فانه ان قال سليمان عليه السلام
 هذا اوضح للفرق بين كانه قال هذا احسن لكن غيره احسن واما السنة والاشهر
 فالاحد اثبت والآخر الدالة على ترويض الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي ان
 من قيس الاحاد والاشهر متواترة من جهة المعنى والام تصح للاستدلال على الاصول
 واما دالة الاجماع فهوان التماس مظهر لا مثبت فالناتج بالتمسك ثابت بالنسبة
 مع وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعا على ان الحق فيما ثبت بالنسبة واحد لا غير
 وفيه نظر لان التماس عند الحكم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي انما هو من ان
 ثابتا بالنسبة او غيره من الاول الظنية كقوله الشرط والصفة وهو ذلك والحق
 في الحق والحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على ان الحق لا يقع فيه خلاف
 واما العقول فلان كون العقل مظهر او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجها
 وغير واجب يمنع لاستناده تصان النبي بالنسبة وبينه وبين الحكم حكما
 فان قيل لان امتناع ذلك النسبة الى شخص فان التماس لا يكون الا عند
 اتحادي اجيب بان الجمع بين المتماثلين بالنسبة الى شخصين المتماثلين
 في شريعة نبينا وم لا يبعث الى الناس كافة واع لهم الى الحق بصرح النص
 ومعنا ما من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العومات على السواء ولا في
 ابتداء هذا الجواب على ان الثابت بالنسبة بالنسبة ثابت بالنسبة وان الحق
 في الاجتهاد ويات النابذة بالنسبة الى شخص واحد اجماعا والاصوب ان يقال
 يقوم الجمع بين المتماثلين بالنسبة الى شخص واحد فيها اذا استغنى عاين لم يزم
 تقليد قد ذهب معين جزمين خفيا وشافيا فاقاه احدهما بما حجة
 النبوة والاخر بزمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستوعك على شئ منهما وايضا

اذا اجمعا جزمنا والجملة فان في الاول هناك اجتماع المتماثلين بالنسبة
 اليه والاولى النسبة بالاجتهاد وكونه المقتضى او اوصافه **قوله** والتكليف
 جواب عن شكهم بانه لو اختلف في التكليف بالسنن الواسع وتوهمه انا
 لان ان الجزم مكلف باصالة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وصحة انه لا يجوز له
 التسليم والاجتهاد ومن نظر الى رعاية شرائطه بقدر الواسع سواء ادى الى ما هو
 حق عند الله او خطأ والتكليف به بقيد الامر وجوب الحق بوجه فلا يزم عيب
 فان قيل الجزم ما مورفها ادى اليه اجتهاده وكل ما مورفها فهو حق اجيب بانه
 يمكن في الامور ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وحسب ظن الجزم وان كان
 خطأ عند الله تعالى كما اقام نص على خلاف راي الجزم لكنه يطلع عليه بعد استماع
 الجزم في الطلب فانه ما مورفها ادى اليه ظنه في الطلب وان كان خطأ لنظام النص
 على خلافه وهذا يدفع ما يقال ان يجب على الجزم العمل باجتهاده وكونه تقليد غيره
 فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد غيره خطأ لزم ان يكون العمل بالخطأ واجب
 وبالاصواب هو اما هو مستمع **قوله** يدل على عذبتنا وهو ان الجزم خطي وليس
 اذ لو كان كل جزم مصيبا ليجب صدقة من خلف الامام على ما لا لا صوابها في
 في جهة التمسك **قوله** وهو وجه انه يقع ان المقصود من البرهنة ان رخصنا الله تعالى
 وعند حصول المقصود لا يمس بمرات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء
 اي بالنظر الى الدليل خطي انما اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمنع في الاقضية الشرعية
 والاولى الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الواسع
 والطائفة ولذلك وصف الله اجتهاد وادوهم بالحكم في مقام التماس عليه
 والامتناع مع كونه خطي بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان وم باصالة الحق
 فلو كان خطأ من كل وجه لمكان حكما وعلى كل جهلا وخطا وقد يقال انه لا دلالة
 في ابتداء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحالة حكم وعلم فيجب بانه لو لم يكن اجتهاده
 بها حكما وعلى ما كان لذكرها في هذا المقام فائدة او لا يستبعد على احد ان النبي

الاجتهاد

قد اريد حكما وعلى في الله **قوله** ونصيف اجر الخطي في الاجتهاد لقوله دم ان احبا
فله اجران وان اخطى فله اجر واحد يدل على انه خطي انما لا ابتداء فان
الاجر انما يكون على الصواب فلو كان ثواب نصف ثواب المصيب كان صوابه
ايضا كذلك توزع الاجر على الاستحسان وهذا نصيف لان اجر الخطي انما هو
على كونه في الاجتهاد وامتنال الامر **قوله** وما قوله في القابلون بان الجهد الخطي
ابتداء وانما تمسكوا وجهين احدهما اطلاق الخطي في قوله ان اخطات
فلست حسنة ومن حكم المظنون ان ينصرف الى الكامل وهو الخطي ابتداء وانما
وتما بينهما قوله في لولا كان من الله سبحانه الاية اي لولا ما كتبت في الدعوى ان لا
ايمن بدرا وان يحل لهم التعليم او ان لا يعذب قوما الا بعد ثبوت الجرم وتقدم النهي
بكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطا الذي يراخذ القدر فلو كان صوابا
من وجه ما استحق ان يتبعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجرم ولما كان
ضعف الوجه الاول بين الاستدلال بالاطلاق على الكمال بما لا يعتد به
في مسائل الاصول لم يتعوض جوابه واجاب عن الثاني بان التورية في حكم الاشياء
كان هو الحق او التسليم وقد رخص النبي دم في التذلل ايضا فامعنى لولا تسبى الحكم
باجابة التذلل والاختصاص فيكم العذاب في ترك التورية فوجوب العذاب معلوم
سبب الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع ليجتمع بين الكتاب فلا يخفى وجوب
العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد وهذا ترك كلامه وفيه نظر لان لولا لا تقتضي التذلل
لوجود لا يفرق بين ان انتفاء العذاب على ان الخطي في الاجتهاد انما يكون لوجود
سبب الكتاب باجابه التذلل لولا لم يجمع ذلك لان الخطا هو جبا لا يستحق
العذاب وهذا يدل على كونه خطي من كل وجه وعدم وقوع العذاب لانيانية لانه
مبنى على وجود المانع وهو سبب الكتاب **قوله** والخطي في الاجتهاد ولا يعاتب ولا
الى الضلال بل يكون معذورا وما جردا وليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل في
الحق طفا ودينه الا ان يكون الدليل الموصول اليه الصواب بينا فخطا بجهل الجهد

لنفسه

لنفسه عنه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نزل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد كان بناء على ان طريق الصواب بين
في زعم الطائفتين وانما قال الخطي في الاجتهاد لان الخطي في الاصول والتعبد
يعاتب بل يصيب او يكون لان الحق فيها واحد اجماعا والمطابقين بين اصل الادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع في عدمه
فالخطي فيها خطي ابتداء وانما روي من بعضهم من تعريب كل جرم في
المسائل الكلامية اذ الامم يجب كغيرها في كسبها تخلق الزمان ومسئلة الردية
ومسئلة خلق الافعال تنفاه في الامم ونحن نطرح عن عمدة الكليات لاجتهاد
كل من التورين **قوله** التمسك في الكتاب قد روي في النزاع من مساحت الادلة فهذا
شروع في مباحث الاحكام وقد سبق في شرح مساحت الحكم وقت الحكم الكلام جرت على غلبة
ارباب منها حيث ظلمت ومباحث الحكم ومباحث الحكم عليه وانما بان لان
الفرق بين المتشابهة الاصلية ثم الحكم لان الخطا يتعلق به او لا وبواسطة انه
مضاف الى المكلف وبجاءة عن فقه يفسر الحكم المكلف فكل ما عليه وحاول في السبب
الاول اخرج نسيم حاشي على انما يفرق بين انما ما يطلق عليه لفظ الحكم وانما
التقسيم للحاكم كونه باري بين الشيء والاشياء من جهة التفرقة من جهة واحد الى جهة
من الاشياء المتشابهة فلا يصح في هذا المقام لان من جهة الاف ما هي متداخلة كالقوس
مثلا بالنسبة الى التورية والاختصاص ومنها ما ليس بباري بين الشيء والاشياء كالنسيم
الى ما يكون صفة لتفعل المكلف والى ما يكون انزاله وانما التي يحصل السبب اجماعا لا
تكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيئ او لا فان امكن
فالحكم اما صفة لتفعل المكلف او انزاله فان كان انزالا للمكلف فلا بحث حرمه عنه
وان كان صفة فالمعبر عنه منعقد وغير منعقد ونارة الى انما قد وخرنا قد ونارة الى انما
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى في المرتك
او المرتك اولى من الفعل ولا يلزم احداهما اذ لا بد ان كان مع منع المرتك

متعلق فوض او فاض فواجب والا فان كان الفعل مذكور في الدين
فمنه والا ففعل ونوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث
مباح وغير الاصل رخصة وهي اما حقيقة او محالة حقيقة اما ان يكون اولي واما
بمعنى الرخصة او لا والحي زاما ان يكون ارب الى الحقيقة او لا بصير اربعة اقسام وانما
حكم يتعلق بشئ بشئ فالتعلق ان كان داخل في الشئ فكون والا فان كان مؤثرا
فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فببب والا فان توفى الشئ عليه
فشرط والا ففعلامة **قوله** وهو ان الحكم هو ان يقع فان قلت الحكم يشترط ان يكون
للموظف فكيف نسب الى ابيه قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو ان يقع الا انه في الحكم
الا بالصداب فان الحكم المنسوب اليه هو الذي لا يجوز له الباطل وما وقع من الخطا فمجرد
فليس حقيقة بل ظاهرا وهو معذوري في ذلك فان قلت اذا قال ان ربح الصلوة
واجبة فالحكم عليه هو الصلوة لا المكلف والحكم به هو الرجوع لا الفعل المكلف فقلت
ليس المراد بالحكم عليه والحكم به بل ان الحكم على هو مصطلح للمنطق على المراد بالحكم عليه من ربح
الخطاب له والحكم به من يتصل بالخطاب كالتالي حكم الامر على زيد بكذا وهذا ظاهر
فيما هو صفة فعل المكلف كالرجوع ونحوه وفيما هو حكم يتعلق كالسبيته ونحوها فانه
خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو ان الفعل
المكلف فلكل الرتبة والمنفعة او المنفعة ونشوت الدين في الذمة فيكون الحكم
فعل المكلف ليس بظاير اذا طعننا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هو هنا ما يصح حكوما
فان قلت قد ذكرنا في سابق الحكم اما تكلفي كالرجوع والرامة ونحوها واما وصفي
كالسبيته والشرطية ونحوها فان ارادوا بالتكلفي ما يتعلق بفعل المكلف فالرصيد ايضا
كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاجابة ليست كذلك بل
اراد ما وقع التكليف به وعدا لاجابة منه فعليا كذكره اهد الا ان اسم الجائز المشبهة
الحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الامر
الناكب به على ما ذكر في الكتاب واما ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت

بشئ

بشئ المكلف لا الخطاب فقلت لما كان ثبوت الحكم بالبيع مثلا يجب وضع
ان ربح جعل حكمه انما ثبت بخطابه على ان قول المكلف الحكم اما ان لا يكون
حكما يتعلق بشئ بشئ او يكون مشعرا بمراده بالحكم اسنادا امر الى آخره
قوله حكمت كذا لا الخطاب فعل هذا ينبغي ان يجعل مرورا التسمية الحكم
بمعنى اسناد الشارع امر الى امر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف
صريا كالنفس او دلالة كالايجاع والقياس في جعل الرجوع والملك فذلك
انما هو الحكم بهذا المعنى فانه ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب
الشارع وعلى اثره وعلى الامر المرتب على العقود والنسوخ انما هو بطريق الاستدلال
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يتعلق عليه لفظ الحكم **قوله** في الشرع **قوله** الاول
اي ما هو صفة فعل المكلف ان يعبر فيه اي في منزهة وتعيينه المتعاضد
الدينية اي الى صفة في الدنيا كترتيب الذمة المعبرة في منزهة صحة الدنيا او الاخرة
اي الى صفة في الاخرة كالنواب على النفس والعقاب على الترك في منزهة الرجوع
وتبعا لا اعتبار الاول لانه قد يعبر في غير الصلة النواب وفي الرجوع فترتيب الذمة
لكل لا اول وليس المراد باعتبار المتصور الديني او الاخرى ابنا الحكم على حكم
واعراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة بمنية على حكم
ديني وخرجه من حكم اخرية ثم لا يخفى ان التسميم الى ما يعبر فيه مقصور وديني
او اخروي اعتبارا راولا ليس حاصرا ابراهيم النبي والاشياء بن حجب ترفع
فان قبل ليس في صحة التوافل فترتيب الذمة تلتزم بالشرع فخصصنا ما واما فترتيب
الذمة واما عبارة البعض في حكم المستثنى لما سجي ذكره في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاوضاع المترتبة
على العقود والنسوخ فلكل الرتبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في
في الاجارة والبيئنة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء وترتب ثبوت الحق عليه
ومعنى صحة الشهادة وترتب لزوم القضاء وعليها فترتيب ذلك ايضا الى المعاملات

فالتسل المتعلق مقصود ونحوي ان وقع تحت برص البهيم والامان كان عدم
التسل اليه من جهة غلب في اركانها وترايطه في اقل الانفس فالتسل بالحقبة
والن حقيقة هو التسل لا ينسب اليه ثم يطلق لفظ الحكم على الشيء والتدبير فيها
بخطاب الشارع وكذا الكلام في الالبس نعتا والتدبير والذم وكثر من المتعين
على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخفية فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع
بالبيع وطلوع بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الرضا معنى انه
حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالحكم
عليه وبذلك ان الشارع حكم بتعلق الشيء بهذا التعلق وتعلقه بالبطلان
او التل بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية قال الشارع اذا شرع
البيع يحصل الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وبغير موصلي عند عدم تحققها فبذلك الحكم يكون الشخص موصليا او غير موصلي فكذا في الشيء
والبطلان والتل ومعاني متعابلة حاصلها ان الشيء ما يكون شرعا باصلا
وصفة والباطل ما لا يكون شرعا باصلا ولا الوصفه والتاسد ما يكون شرعا
باصلا دون وصفه وهذا معنى قولهم الشيء ما استخرج اركانه وترايطه بحيث يكون
مقبولا شرعا في حق الحكم والتاسد ما كان مشروعا في نفسه فابت المعنى من وجه ما
الملازمة ما ليس مشروعا اما الحكم مع قصور الاتصال في الجملة والباطل ما كان
فابت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميت
والدم او لانعدام اصلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق التاسد على الباطل
وعند ان نفي الباطل والتاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى
الاجتهاد عليه فيها او انما نفي الباطل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون
التسل موصلا الى المقصود ولم يكن متعابلا للمسا قبل ان يمتد لان الصورة التاسدة
توجب تزويج الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع التاسد بوجوب الملك فبني ان يكون
صحيحا بل قد انزب الحكم الاثر عليه ثم على ما ذكره المتقدم من الملازم والشفقة

من الاز

من المتقدم ولا يظفر من بين الصحيح والاشبه **قول** فالتسل فرض اشارة الى ان
المتعلق بالوجوب والحرمة ونحوها هو نفس المكلف والحكم الذي يقع للخطاب انما هو لا يجب
والجزم ونحوها والذي بمعنى ان الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوها وهذا التسل وقع
لنفس اولها وبالذات وبغيره من تسبب الحكم وكذا انهم من توفيق النوى والواجب اطام
ونحو ذلك وتوفيق النوبة والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولية التسل او التل لربية
عند الشارع بالتسل عيب او على ربيته وفي اطلاق الما لولية على ما هو لازم بتسل نفسه
كالنوى والواجب والاطام نوى تاسع والمراد باستواء التسل والترك في المباح استواء
ما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او لالة بتوفيق ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج من البهايم والحيوانات والحيات ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما يبرز فيه القاصد الاخرية وليس في هذه التوفيق اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون
التوفيق المذكورة رسوما لا حدودا وادخل في الاولوية والاستواء اشارة الى معنى التل
والعتاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لتسل
المكلف لاصفة له كما باحة الانتفاع التامة بالبيع وحرمة الوطى التامة بالاطلاق
قلت يرد من صفاته ايضا او الانتفاع والوطى فعل المكلف والامانة بين كون الحكم صفة
لنفس المكلف وانزاله ولا يخفى ان الحكم الغير الاصل هو الذي يتبين على اعداء العباد والنصا تصف
بهذه الاحكام كالخصلة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصل
قول فالنوى لازم على ان يكون اعتقادا وحقيقة والعين بوجوب لنبوة بدليل قطعي حتى لو اقره قولا
او اعتقادا وكان ذوا الراجب لازم حقيقة اعتقادا وحقيقة لنبوة بدليل قطعي وبني الاعتقاد
على اليقين لكن بمرم العين بوجوب الدلالة على وجوب اتباع الظن في امده لا يكون
ومارك العين بان كان مأولا لا ينسب ولا يضل لان التأويل في مظان من سيرة
السلف والافان كان مستحقا يضل لان خبر الواحد والقباس بدعة وان لم يكن مأولا
ولا استحقا ينسب بوجوه من الطاعة ترك واجب عليه والى هذا اشار بقوله وبما تبارك الذي
والواجب للآيات والا حاديت الدلالة على وجوب العصاة الا ان يفتوا في نفسه وكرمه

او بتدبيره العاصي ونحوه المنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق استيعاب مجزاة العفو وغفر
 المغفرة لا عفو ولا غفران بدون التدبير وهي مسئلة وجوب التواب والعقاب على استيعاب
قول والثاني ان لم يوفق بين التوب والواجب لانواع التوب في تفاوت مؤخرى التوب
 والواجب في اللغة ولان تفاوت ثابت بربط قطعي حكم الكتاب وما ثبت بربط قطعي حكم
 خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كاذبون والثاني قمارك العمل ما لا فاسق
 دون الثاني وانما حكم ان التوب والواجب لفظان مترادفان متعقلا ان معناهما
 المعقوب اليه معنى واحد هو ما يوجب فاعله وبذمه تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بربط قطعي او ظاهري
 وبما هو واضح في اصطلاح فلا معنى للاختلاف ما ان التواتر بين الكتاب وخبر الواحد يوجب
 التواتر بين دليليهما او بان التوفيق في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالنقض ما علم
 قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق العقل ولا يكون النطقون مقدرين
 وان المعلوم القطعي ساقط علينا على ان نفهم ان يقول لو سلم ملاحظة مفهوم المعقوب
 فلام اشاع ان ثبت كون الشيء مقدر علينا بربط قطعي وذكره ساقط علينا بربط
 قطعي لا يربط اليه قوله التوفيق اي التوفيق المقدرة في السمع والابصار والواجب ان الوجوب
 في اللغة به الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فاما هو الواجب
 والوجوب ثم استعمال التوفيق فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بظني مع مستفيض
 كقولهم والوتر فرض وتعدى الاركان فرض ونحو ذلك وبسبب فرضنا عليه وكقولهم الصلوة
 واجب ونحو ذلك واليه هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى العام ايضا
 فنقطة الواجب تقع على ما هو فرض على وعلا الصلوة التوفيق على ظني هو في قوة التوفيق في العمل
 كما لو تردد بين حنفية ومالكية في منع ذكره صحت الجواز كذا العنا على ظني دون التوفيق في العمل
 وقوة السنة كنفية الناحية حتى لا يفسد الصلوة تركها لكن يجب بحجة السور **قول**
 والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا على ما في الحديث وكثير من اصحاب
 ابي حنيفة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعند جميع من المشاهير وهو اختيارنا في الاسلام
 يطلق عليه ما على غير ما ولا يتصرف اليه سنة النبي عليه السلام بدون مرتبة بربط قطعي

العرب ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مفيدة وبهذا خرج الجواب
 عن قوله ثم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سنة قديمة صالحة عن
 التخصيص بالنبي عليه السلام لا يخرج في صحة الطلاق السنة على الطريقة على ما هو للدول المعقوب
 ولا خلاف في ان يجوز من التوابين تصرف في الشرع للعوف الطاري كالعامة بنصرته على
 استيعاب ورسوله وقد براد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة روى ان الرسول
 سنة وعبد يحسن قولهم عبادان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجبة بالسنة **قول**
 والنقل ثابت فاعلم اني بسحق التواب ولانهم تاركه جمل حكى النقل وبعضهم تعويزه
 وادور عليه صوم السوا والزيادة على ثلث ايات في قوة الصلوة فان كلامنا
 يقع فرضا ولانهم تاركه واجب عن الاول بان المراد الزكرك مطلق وعن الثاني
 بان الزيادة قبل تحته كانت تنفلا فان ثبت فرضا بعد التحق له خولها تحت قوله
 فانزوا ما يستمر كالنقل بعد الشروع بعينه فرضا حتى لا يفسد ما يجب القضاء وتعاقب على تركها
 ذكره ابن اليسر والنقل دون سنن الزوايا لانها صارت طائفة مسكورة في الدين
 وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النقل **قول** وهو ان النقل لا يلزم بالشروع عند ان تقع
 حتى لو لم يرض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النقل التحريم في
 فاد اشترح فهو محتمل فيما لم يأت بتحقيقا المعنى التبعية ان النقل لا يشك في فرضا واغناه
 لا يكون استنادا لواجب بل اداء النقل ولهذا يباح الانظار بعد القضاء واذا كان حجة
 فيما لم يأت فله ترك تحقيقا لمعنى التحريم بطلان المؤدي فمما يتبع لا قصد ان لا يكون
 ابطالا للحلوة عن التصديق متى زرعه نفسه زرع الغير بالبر فانه لا يجب اطلاقا وجوابه
 يمنع التحريم في السنة بعد الشروع فانه عين الشرع وعندنا النقل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه
 ويباين على تركه بوجه الاول قوله لا يبطله الا في عدم الاقام ابطال المؤدي
 فان قبل الابطال عهدنا وانما هو بطلان ادي الله امر مباح له بترك النقل فلهذا
 لا يبطال الا في حال يحصل بطلان كسوق زرع محكوم له فيه ما لا يخبره ولا شك
 ان بطلان ما اتي به من النقل انما يحصل بفعله المتألف للعبادة ان لم يوجد شيء سواه

بمختلف فاد زرع الغيرة فانه يضيق الى راحة الارض لا الي فضل الذي يوقى ارضه الناجية
ان جزء الذي اواه صار عبادة من غير خصال فيجب صيانة لان التوقى لمن الغيرة لا يفسد
حرام ولا طريق الى صيانة المؤذي سوى لزوم الباقي اولاً حتى لا يردون الباقي لان الكل
عبادة واحدة بما فيها من استحقاق الثواب لا يقال في الاجزاء المتفرقة وكونها
عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف على علمها لم يرد
لانا نقول هو وورعته بمنزلة المتصانين كالابرة والبنوة يتوقف كل منهما على
الآخر وان كان ذات الاب متقدمة فكذا العبد يتوقف على كل جزء على صحة جزء
الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يتوقف على عبادة لكونه فعلاً مقصوداً
التوقى اليه لكونه بقاء هذا الوجه يتوقف على انقضاء الجزء الثاني في عبادة وانقضاء
جزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالوقوف على الاجزاء
الثانية هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا بصيرورة عبادة والموقوف على الصحة المؤدي
هو بصيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور في ان يتبين بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق
الجزء الاول ثم فصلنا عن وصف الصحة والعبادة فقلت هذه اعتبارات شرعية
حيث ثبتت بالنفس والاجماع الحكم بالبقاء والاختصاص فان قيل في انشاء
العبادة ينبغي ان لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة فقلت المدة
منها لا يبطل فعمل العبادة كانهما هذا القدر في تركه تمام عبادة الى المدخل الذي كونهما
عبادة فان قيل يجب ان صيانة المؤدي يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي مثلاً
مختصاً يقتضي جواز ابطال المؤدي فتعارضنا فاجاب ان الترخيص بالمؤدي اول من
العكس اي صيانة المؤدي اول ابطال الاختصاص في باب الاختصاص والعبادات
وصحة ما لم يسمع البطلان والبقاء المؤدي قائم حكماً بربط احتمال البقاء والبطلان
فخرج على ما هو متقدم حقيقة وحكماً وهو خبر المؤدي الثالث ان المنذور قد صار رتبة
تسمية لمن لا يوجد فيكون اولى حالاً ما صار رتبة فعله وهو المؤدي ثم ابتداء الشيء
وصيانة عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقرب الامر من وهو

ابتداء الفعل لصيانة اولى السببين وهو ما صار رتبة نسبه فلان يجب اسهل
الامر من وهو بقاء الفعل لصيانة اولى السببين وهو ما صار رتبة فعله اولى
قول وانما قد يضاف الى كل الواجب كرامة الميتة وطرد الاموات
وكثير من المحسنين على انه مجاز من باب اطلاق اسم الكل على اطلاق او هو معنى في
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الاموات لدلالة العقل على اطلاق
والمقصود الاطلاق على تعيين لان اكل الخمر والاموات من الاحكام الشرعية المتعلقة
باعتقال البقاء والمقصود الاطلاق من المحرم كطهارة ومن الاشارة شرعها ومن ناس
نكاحهم وزوجهم بعضهم الى انما حقيقة لوجوبهم احدى ان معنى حرمة هو المنع
ومنه حرم مكة وحرم البزيع حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف منع عن اكله
وتحصيله ومعنى حرمة العين انما منعت من البعد فصرف فيها حرمة الفعل من قبل
منع الرجل عن الشيء كما يقول للفعل لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع
الشيء عن الرجل ان تصب الماء مثلاً وهو اكد وما ينزهها ان معنى حرمة العين خروجها
عن ان يكون محلاً للفعل شرعاً كما ان معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعاً
فما تخرج من الاعتبار مخفف فيها فلا يكون جازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل
يستلزم منع الفعل بطريق اكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلاً في الفعل
فيه وان كان تبعاً اقرب من تعينه اذ كان مقصوداً ليدل على صحة الكلام
اذا الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نزلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل
ممنوعاً عنه شرعاً او كونه بحيث يعاقب فاعلمه وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى معنى
الايمان مستحسنة جداً كرامة الميتة وطرد الاموات والبعض كرامة جبر العبد ملك
المص في ذلك طريقة مستوحاة منسوبة وهو ان الفعل اطرام لزمان احدى ما يكون
منها حرمة عن ذلك المحل كرامة اكل الميتة وشرب الخمر وبقي حراماً لعينه والثانية
ما يكون منها كرامة غير ذلك المحل كرامة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال
بل لكونه مال الغير والاكل حرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجديان باكله ما كان



بمختلف الاول فان الخلق قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة
 عدم جملته في الحرام بعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان الخلق اخرج اولاً من قبول الفعل
 وضع ثم صار الفعل ممنوعاً وخرجوا عن الاعتبار فثبت نسبة الحرام واضافتم الى المحل والالة
 على انه في صلب الفعل فخرجوا عنه كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وادارة
 الفعل الخال فيه بان يراد بالهيئة اكلها لاني ذلك من ثبات الدلالة على خروج المحل
 عن صلاحية الفعل بخلاف اطلاق غيره فانه اذا اضيف لحرمة نية المحل يكون على خلاف
 المضاد او اطلاق المحل على الخال فاذا قلنا البنية حرام فعناه ان البنية منت حرام
 اكلها واذا قلنا جبره الغير حرام فعناه ان اكله حرام اما في الاول على خلاف المضاد كما في قوله
 واستل التوبة بحسن تارة على خلاف المضاد اي اهل التوبة وتارة على ان التوبة في غير
 الابل اطلاقاً على الخال وهما متعاربان وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفات فعل
 لا صفات محل الفعل لكن ثبتت المحل او الحرمة بمعنى العين اضيف اليها لانها سبب
 كما يقال جري النهر لانه سبب الجريان وطريق جري فيه فيقال حرمت البنية لانها حرمت
 بمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغزال لحرمة هناك لاجرام الحاكم وهو اي
 المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلاً لكن يتأب تاركه اذ في ذاب ومعنى التوب
 الى الحرمة فانه يتعلق به فيكون دون استحقاق العقوبة بالتارك كما ان الشفاعة تترك
 الواجب حرام يستحق العقوبة بالتارك وذكر السنة المؤكدة توب من الحرام استحقاق العقوبة
 لتوهم من ترك سبب لم ينشأ عنه وعند من لم يترك كراهية التحريم الى اطلاق التوب بل هو حرام
 ثبت حرمة بليس على نفسه ما لم يترك ان ثبت ذلك بليس على سبب حرام ولا سبب كراهية
 التحريم كما ان ما لم يترك الاثبات به ان ثبت ذلك فيبطل سبب فوضا والائسب واجب
 واما الثاني من نفس ما يعبر اولاً المقاصد الاخرى فيسمى رخصة وتباً لها التوبة
 في حرمة اجزاء كل الكون على الانسان فثبت لانه حكم اصلي وابعادها لحرمة رخصة ولا يغير
 اصلي بل منى على اعداء العباد فان قبل الرخصة قد تصف بالاجابة والندب والوجوب
 وهي من اقسام الحكم الاصلية فيكون حكمها حكم اصلي ولا مجال لتغير الاعتبار لان

الرخصة

لان الرخصة ليست حكمها صلباً بل هي من الاعتبارات اجيب بان يقتضيه
 الوجوب والحرمة وتوهم ما يكون حكم الفعل انما هو في الاكراه لا يكون بطريق الرخصة ولان انما هو
 المحل وهو يخالص اصطلاح التوهم وانما وقع فيه لا يخرج التفسير الخاص وما يكون الرخصة
 مما يتعلق به مقصوداً وحرزوني بمعنى ان يعبر ذلك في مفهومه اعتباراً او ليا في نظرنا بل
 في عبارات التوهم في تفسيرنا في اصول الشريعة ان الرخصة ما شرع من الاحكام لغرض
 مع قيام الحزم لولا العذر والعزيمة بخلافها صلا ان دلت الحرمة اذ لا يعمولاه وكان
 الخلف عنه مانع ظاهري في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم
 ابتداء او سبباً للحزم او تخففاً من نفس الحزم وذكر في الاسرار ان التوبة اسم لما هو اصل
 من الاحكام غير متعلق بالعباد والارض والرخصة اسم لما يفي على اعداء العباد وهو ما سبب
 مع قيام الحزم وذكر في الاسرار ان الرخصة تترك المواخذة بالفعل مع قيام الحزم وحرمة الفعل
 وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وبني الميزان الرخصة اسم لما يغير
 عن الامر الاصل الى تخفيف وبسر ترفها وتوسعة على اهلها بالاعتذار وقيل التوبة ما لزم العباد
 بواجب اسبق والرخصة ما بعده فقد يكون التوبة حراماً كعدم الرضا اذا خاف الهلاك
 فان تركه واجب فلي هذا لا يكون التوبة قبل وجود الرخصة مباحاً ولا حراماً ولا مكروهاً
 اما الاول فلانها لو كانت مباحاً لكانت الرخصة ايضا مباحاً ولا يكون احدهما
 حكم صلباً والاخر مبنياً على اعداء العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصل لو كان
 حرمة او كراهية لكان الطريق المتقابل في اصله وجوباً او نهياناً يصح الملازمة على اعداء
 العباد واما الثالث للعدو هو الترفه والتوسعة لا التضييق فلما يكون رخصة فلا يكون الحكم
 الاصل الذي هو الحرمة والكراهية غلبة لانها انما يكون في متباعدة الرخصة فالحاصل ان الطرف
 الذي يتعلق به التوبة لا بد ان يكون راجحاً على الطرف الاخر يتعلق به الرخصة لا مساوياً
 له يكون مباحاً ولا مكرهاً يكون حراماً او مكروهاً والراجح اما في حق او واجب او سنة
 او نهي كما ذكره المحقق وفيه نظر اما اولاً فلان لا يتم ان التوبة لو كانت اباحة لكانت الرخصة
 ايضا كذلك بل ان كان يكون وجوباً قد يناسبه الايجاب كما في ما لا يندخول تحت نفسه

ما رتب للمكاتب فعله مع قيام الحزم وهي فرض
 حصة التوبة في الرضا والواجب السنة والنهي
 بينه ورواؤه

واما ثانيا فلان لان ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهية لكان الطرف الآخر وجوبا
او نهيا لانه ان كان اباحة في اجزاء كل الكثرة على البدن فان حرام ويباح عند
الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولان ان الوجوب والندب لا يتساويان
على الاخذ او كره وجوب اكل الميتة عند الاضطرار ونحوه فكل الرخص عند بعض الاضطرار لان
العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجزاء كل الكثرة وجوب ترك كل
اكل الميتة ونحو ذلك فان العزيمة قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك
كترك اجزاء كل الكثرة واكل الميتة لاننا نقول هذا ما يدل على ضرورة البه ومع ذلك فهو غير
مفيد لان الكلام في حكم اجزاء الكثرة واكل الميتة ولا شك انه لا حكمة للوجوب واستلزام
لوجوب الترك لان العزيمة لا تقع في حرمة او الا لرفع الحرمة من بين الاحكام ولحق ان العزيمة
يشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى النواهي والواجب
والسنة والنفل والباح والحرام والمكروه وبغض ان العزيمة اسم للحكم الاصيل في الشريعة على الام
التي ذكرنا من النواهي والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استمع مع قيام
الحرم والحرمة كلامه في هذا التفسير مشورا بخصا حقيقة الرخصة في الاباحة وبغيره انحصار
العزيمة في الحرمة لانها متباينة ويمكن ان يقال المراد هو ان لا يستباحه نحو وجوب الفعل
اعم من ان يكون بطريق التساوي او بضرورة ويشتمل الواجب المندوب والمباح والمراد
بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشتمل النواهي
والواجب ايضا كما ان المراد بالنواهي والواجب في قوله وفي نواهي وواجب وسنة ونفل
كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك يشتمل الحرام ولا يكون بين
الكلامين منافاة نعم نرى ان يقال بزم انحصار العزيمة في النواهي والواجب والحرام وهذا
ينافي ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصيل في سعة نفل وسنة
كوزنها منه وبه فاعترض حاله لم يبق تلك المسئلة معها من جهة كماله لكونه مثلا فيكون
ما تركه رخصة اي حكمه منسبا على هذا العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة
المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ومع لا بد الاشكال فان قيل الاستباحة

الحرم والحرمة يوجب اجتماع المقتدين وسما للحرمة والاباحة ونحو واحد جيتان معنى
الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة الباح ترك الملاحظة وترك الملاحظة
لا يوجب سقوط الحرمة كمن اتركب كثرة نفل عنه فان قيل الحرمة قائمة في القسمين جميعا
فكيف اتفقنا ما سطره في الاول دون الثاني قلنا العمل بالحرمة امارات جازية في
الحكم عنها وقد ورد النفل بذلك فجهل خلاف اوله وجوب الايمان فانها عطفية
تعلقية لا يتصور فيها التراضي عندنا ولا نرى فيقوم الحرمة بقيا وما وتروم بدوامها **قوله**
لكن حين البعد بغير صورة بموت البينة ومعنى به موت الزوج اي خروجهم من الدنيا
قوله حسنة ان طالب الفطاب وهو اسم من الاحساب وانما كان الاخذ بالحرمة
اوله لما فيه من رعاية حق الله في صورة ومعنى بتفويت حق الله صورة ومعنى وادار
ان يسكن من الكذاب اخذ رجلين من الصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا احد منكم
في محمد قال رسول الله قال فاقول في قال انت ايضا في الله وقال لا احد منكم في الله
وم قال رسول الله وم قال فاقول في قال اصم فاعاد عليه نكاحا فاعاد عليه ففعل
ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ رخصة اسمع وامال الثاني في قوله من ياتي فبمسالة
قوله وكذا الامر بالمعروف ونه هذا المنال على ان المراد بتسييم الحرمة اعم من ان يرجع الحرمة
الى الفعل كاجزاء كل الكثرة او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالبدل لا بالبدل عليه
فيكون تركه حراما مستباحا له الترك او احاط على نفسه به لانه حق الله في ان يثبت
صورة لا يمنع لبناء اعتقاد الرخصة ونحو اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير فالحرم والحرمة
باقية لكن حين الغير لا يثبت الا صورة ولا يجبر به بالضمان فيستباح عند الاكراه
وبه التمسك اشارة الى ان النصوص الدالة على اولية الاخذ بالحرمة وان وردت
في العبادات وبما يرجع الى اخذ الدين لكن حق العباد ايضا كلك قياسا
عليه لما في ذلك من اطلاق التصيب في الدين بغير نفل في الاجتناب
عن المحرمات ولذا قال محمد رخص فيه كان ما جوزه ان شاء الله وكذا في الاضطرار
باقية لبقاء الحرمة وهو مشهور والشهر من غير سنن ومريض وتوجه لفظ اباما كان

حسنة

ادب فوافكه على الاقطار وامتنع حتى قبل كان اذ لانه اكره على سباح الحفظ
 اذ انترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والنوم اوله عندنا اشارة الى طهارة الاكل في الاسلام
 ربح ان العنبر اخصه اذ لم يمتدح في ربح امة ذبيحة صاحب الكنف ربح ما بعد
 القليلين ولحق ان الصوم افضل عند قول واحد عند عدم التضرع حتى انه وقع في منزلة
 الاصول ان الاقطار سباح بمعنى انه ما للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر به رواية
 يدل على سباح الاقطار افضل ان يفرضوا الاقطار للصوم من غير اختلاف رواية
قوله خلاف الفصل الاول اي الاكره على الاقطار فان المكرة لم تزل يظفر حتى قبل لم يكن قال
 نفس ان النفس صدر من المكرة والبصر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة **قوله**
 من الاجرة هو النفس الذي ما صرحنا به اي يحسن من المراكب حبس مثله نفس فكيف
 وصورة مثل اشتغال النفس في صحة التوبة وكذا الاقطار مثل ما كانت في ترك العمل
 من الاشياء التي تترك لم تكن كما كان النفس او دخل وقطع الاعضاء الخاطئة وتو
 وفور من موضع الجاسة وتوذلك كما كانت في الشرايع السابقة فمن انها كانت واجبة
 على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتفتينا شارب ربح الرخصة فسميت بها لمن لا كان
 السبب معدوما في حقا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فانه لان الاصل
 لم يكن مشروع اصلا وليس على صحة سميت رخصة وعلى كونه مجازا كما لا لا حقيقة لما لا
 فلهذا كان مشروعنا لم يوج واما الثاني فلهذا لم يوج مشروعنا بالنسبة الى احد خلاف
 النوع الاخر فان العونة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم المصوم على
 الرقيق الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط
 كان مجازا فان قلت في التمس الثاني ايضا سقط الحكم ينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل
 براهي بعد فالجواب قائم بالحكم فراجع وصرفنا الحكم سقط السبب الموجب
 في حل الرخصة الا انه في مشروعنا في الجملة بخلاف الفصل الثالث الى النوع الثالث فان
 من الانواع الاربعة فان الحكم لم يوج مشروعنا اصلا فكان كما لا في المجازية بعيدا عن الحقيقة
 كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان وخصص في السلم من حيث

محرم

ان الغيبة

ان الغيبة غير مشروع في السلم حتى يلبس السلم في اللعين كانت الرخصة في زاوية حيث
 ان الغيبة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع
 ان يمانع عن تحقق القدرة على السلم ولانه عليه السلام نهى عيسى عن بيع ما ليس عند
 الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ وفي هذا بيان يكون السلم غير اصيل ليحقق كونه رخصة
 وانما لم يبيح التبعين في السلم مشروعا لانه انما يكون للغير عن العيصين والابناء مساو
 من غير توكيس في اثنين **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطراب فان الخمار
 عند الجمهور انه سباح واكرهه ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخظة ابتداء
 للمجزة كما في اجزاء حكمه واكمل حال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النفس
 الحرة لم يتناول حالة الاضطراب لكننا استثناء فبقيت مباحة بحكم الاصل وليس قوله في
 خلقكم ما في الارض جميعا بل عندنا ما يدين بان الاستثناء من الاثبات فيكون
 النفس والاعلى عدم حرمتها حالة الاضطراب وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء
 واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي تفصل لكم
 الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرّم ويحتمل ان يكون منوعا على ان ما
 في ما اضطررتم مصدرية وضمة اليه عائد الى ما حرم اي تفصل ما حرم اليكم في جميع الاحوال
 الثاني حالة الاضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم لكون الاستثناء اذ
 عن حكم التفصيل لا عن حكم التعميم لان المقصود بيان الاحكام لا الاجابة عن عدم البيان
 لا يقال ينبغي ان يكون اجزاء حكمه الكفر ايضا مباحا لقوله في الاصل اكره وقيل به
 مطمئن بالامان لاننا نقول هو استثناء من الزام الحكم لا من الحرمة فغاية ان ينفذ
 في الغيب عن المكرة لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله فيمن اضطررتم بان
 ولاننا قلنا ان عليه ان اسع غفورا ربح مشروبا في الحرمة باقية وان المنع هو الاثم
 والمواخظة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على
 ما يحصل به ابتداء المأكل اذ يقتضي على المضطر رعاية قدر الامانة واما في شرب الخمر فلان
 حرمتها لصيانة العقل اي القوة المتميزة بين الاشياء الميتة والحيّة ولا بيع

العقوب

ولا ياتي ذلك عند فوات النفس اي البنية الا ان ياتي فوات القوي التابعة بها عند
فواتها واختلال تركها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر في الاسلام
ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي جنس الميتة لتولد روح ويخرج عليهم الجنات
فما واخاف بالامتناع فوات النفس لم يستقيم صيانة البعض بفوات الكل اذ فوات
الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس او لا البدن ونما بنا لجمع المكب من البدن
والروح وبفواتها مفارقة الروح واختلال ترك البدن **قوله** روي عن عمر بن الخطاب
هو علي بن ربيعة الوالي قال سالت عمر بن الخطاب ما بان نقص الصلوة ولا ياتي في شيئا او قولا
اسمع ان ختمتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان
صدقته يصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وقولوا فاقبلوا معناه انكم ابرار بها وصدقته
كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الرازي باسناده الى يعلى بن امية انه قال
قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما انصارت الناس الصلوة اليوم وانما قال اسرع
ان ختمتم ان تفك الذين كانوا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجت مما عجت منه
وذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ثم ان رسول عمر بن الخطاب رضي الله عنه واثقال الامر عليه ما استدرك به على انه فهم من التعلقين
بالشرط انتفاها الحكم عند انتفاها الشرط وانه انما يقال لكون العمل والتعاضد خلاف ما فهمه
واجب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاعمال
لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا ياتي ان سياتي التخصة مشروطة كان مبنيا
على مفهوم الشرط والحس لم يوجب راسا حيث جعل سوال عمر بن الخطاب على التعلق
بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط او لو كان والا علمه لغرضه ولم يزل وهو يمنع
لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشوب سياتي التخصة
وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون
اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج من الغالب كما في هذه الآية فان الغالب
من احوالهم في ذلك الوقت كان الحاقه وكذا قوله في كتابهم ان علمهم فيهم خبرا

الغالب

فان الغالب ان الاتان انما يكتب العبد اذ علم فيه خيرا وذهب في الاسلام
الى انهما الحكم عند انتفاها الشرط لازم البنية وان لم يكن مدلول الغفلة والالتفات التقييد
بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو مشتق عند
عدم الجزئي المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كما لا يخفى في التواتر والتخفيف
في الركوع والسجود والاكتفاء بالايضا لا يخفى ضعفه كيف والابنة كالمجس على ان الاية
في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التملك سقاط لا يحتمل الادا حترز
بقوله ما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين المحتمل لملكك وعن التصديق بالدين
على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك من عليه الدين **قوله** ولان لبيان
انما ثبت للعبد اذ انقضت رعايا له وعليه بخير العبد الماذون له في العتق والظهور لان
في كل منهما رعايته وجه اما في العتق فباعتبار قصر الركنين اما في الظاهر فباعتبار
عدم الخطية والشعر والابرو يخرج من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل الدار
وهو غير بين صوم السنة وفما بالنذر وبين ثلثة ايام طهارة لان الصوم بين
مختلفين معنى لان صوم السنة قربة مقصودة حاله عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصير الحجر طلبا للارتقاء
ولا يبرو الحجر بين الركنين والاربع قبل صوم العصر وبعد الغشاء لان الشياطين
احسن عملا والاربع اكثر نوبا بخلاف العصر والاعمال فانها تاتى واما في التواتر لما قيل
باداء النوى والقصر متعين للموقف فلا فائدة في التخيير وانما قيد التواتر بما يكون ما داء
النوى لجواز ان يكون الما قام اكثر نوبا باعتبار كثرة التواتر والادكار كما اذا طول احد
اليومين واكثر فيها التواتر والادكار وكلامنا انما هو في اداء النوى **قوله** على ما ذكرنا في باب
التباس اشارة الى ان المراد ببناء الشيء ههنا هو اعتبار ان سارع اياه بحسب نوعه وحسب
النوب في الشيء الآخر لا ليجاء به في العمل العقوبة ثم لا يخفى ان العتق في مثل هذه النجاسة
هو الاستبراء المذكور في سياتي الانحصار انما هو بوجوه الضبط والافاق لمنع وادرو على قوله والا
فلا يقل من ان يدل عليه جواز التعلق بوجوه التماس المانعة كتعلق النجاسة

السعي

لصحة الصدقة ثم بعد ما فكر في الشيء باهوا واخل فيه لا معنى لتغيره بايقوم بالشيء لانه
 تغير بالاختصاص مع انه يصدق على الكل الذي يقوم به الحال كما هو المخصوص وقد شنع بعض
 الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهرا لان قولنا ركن زايون متركه قولنا ركن ليس
 بركن لان معنى الركن ما يدخل فيه ومعنى الباب ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التنقيح
 انما لا يثنى بالزايون ما يكون خارجا عن الشيء لا يثنى بالشيء بالشيء بل يثنى بالشيء بالشيء
 بالشيء حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايون الذي اذا انشئ كان حكم المركب بالشيء
 اعتبارا ركن وذلك لان الزايون اذا كان من الصفات بحيث لا يثنى حكم المركب بالشيء
 كان شبيها بالامر الخارج من المركب شبي زايون هذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار
 الكيفية كما لا توارى في الاعيان او باعتبار الكمية كالاقبال في المركب منه ومن الاكثر
 حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعيان داخل في الاعيان كما نقل عن الثاني
 فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخل في الاعيان على وجه الكمال لا في حقيقة
 الاعيان واما عند المغزلة فهي داخل في حقيقة الاعيان حتى ان الناس لا يكون
 مومنا فان قلت فتمثل في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسيد لان شخص
 الذي يكون البدن جزء منه لا شك انه يثنى بالشيء بالبدن غايته ان ذلك الشخص لا يثبت
 ويطلب عنه اسم الاثنا عشر وهو غير مضر اذا التحق ان شيئا من الاعضاء ليس
 جزء من حقيقة الاثنا عشر فقلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء يثنى بالشيء حكم
 المركب من الجثة وتعلق الخطاب وفوق ذلك والبدن ركن ليس كذلك بقا وطوره راسها
 عند فوات البدن مع ان حقيقة المركب المستخص يثنى بالشيء ككل منها وقد يقال في توجيه
 الركن الزايون ان بعض الركن التراب والامور الخارجية قد يكون له زيادة وتعلق واعتبار
 في الشيء بحيث يعتبر بتركه جزءا في نفسه ركن في ذاتي فصل ان لفظ الزايون ولفظ الركن
 مجاز والاول اوثق لكلام القوم **قول** واما العلة فليس ان العلة هي التي ترجع المؤثر
 الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معنى آخر بحسب الاشتراك او لما كان على معنى
 فخر الاسلام حاله في هذا المقام تنقسم ما يطلق عليه لفظ العلة اليه انما كانت كالتسم

العين الى الجارية والبالغة وبغيرها والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم
 اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافية الحكم اليها وتماثلها به وحصولها في الزمان
 وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالبناء في العلة معنى وبالانكشاف العلة حكما ومعنى
 اضافية الحكم اليها العلة ما يثبت من قولنا قبله الزايون وعنون بالشيء وهلك بطرح وهو عطف وتغير
 العلة اسما ما يكون موضوعا في الشرط لاجل الحكم وموضوعا له في العمل الشرعي لاني مثل الزايون
 والطرح وترك المعنى بتبديل الاضافية بكونها عللا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة
 عللا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بطرح وقبله الزايون مع تحقق
 الواسطة بغير اعتبار حصول الامور الثلاثة اعني العلة اسما ومعنى وحكم كليا او بعضها
 بصير لاثنا عشر لانه انما اجمع الحكم الواحد والافان اجمع اثنان فثلاثة لانها
 اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والاضافة ايضا لان الحاصل اما الاسم
 او المعنى او الحكم وبوجه آخر اذا كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والاضافة
 فان تركها من اثنين فثلاثة ايضا وان تركت من الثلاثة فواحدة وقد ايسر في الاسلام
 التصريح بطلان معنى شرط والعلة حكما فقط وجعل الاثنا عشر اسم العلة اسما وحكما ومعنى
 والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي شبه الاسباب والوصف
 الذي شبه العمل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى فلي كانت العلة
 التي شبه السبب داخل في الاثنا عشر لا فلا تماثل لهما استظهار المعنى عن وجه الاعتبار
 وادروني الاثنا عشر العلة حكما فقط وبني في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي شبه
 العمل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة يحتاج الى شرع مع عدم اضافية الحكم اليه لا شبه
 عليه وانما لم يتعين في الاسلام جهتها للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب نفسه الشرط
 وهو الشرط الذي شبه العمل **قول** وهي متعارضة لانزاع في تقدم العلة على المطلوب بمعنى
 اختباجه البرهان يسمى التقدم بالعينية وبالذات ولاني متعارضة العلة الثانية السببية
 لمعلولها بالزمان كسبيلها في الخلق واما في العمل الشرعي فبالطهور على ان يجب المتعارضة
 بالزمان اذ لو كانا في الخلق لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ومع

يسهل غرضك ان يع من وضع العمل للحكام وقد تمك في ذلك بان الاصل
انما في الشرع والعقل والشيء ضعفه وروي بعض النسخ كايه كبحر النفس وغيره
بين الشرعية والعقلية يجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامام عن ابي السير
وقد ذكر الاسلام يدل على انه يلزم عند التأملين بعدم المتأخر ان يعقب الحكم العقلية
بما قد ذكره ابو السير في حال بعض النسخ حكم العقلية ثبت بعد ما خلا فصل وذكر في الامام
ان من من يفتي من فرق وقال من صفة العقلية تقدمها على الحكم والحكم يعقبها
ولا يارزها بخلاف الاستطاعة مع الفعل وجه الفرق على نقل عن ابي السير العقلية
لا يجب الحكم الا بعد وجودها بالضرورة كون ثبوت الحكم غير ما فيلزم تقدم العقلية زمان
واذا جاز زمان جاز زمانين بخلاف الاستطاعة فاما ما عرض لاسي زمانين
فلم يكن الفعل معها لزوم وجود المعلول بلا علة وخلق العقلية على المعلول ولا يلزم ذلك
في العقل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بليس قبولها الفسخ بعد اذ انت نظام
كنسج البيع والاجارة مثلا وطواب انه اراد بقوله العقلية لا يجب الحكم الا بعد وجودها
بعد زمانية فهو علم على بين النزاع وان اراد بعد زمانية فانه لا يجب تأخر المعلول
عن العقلية تأخر زمانيا على ما هو المدعى وليس فيتميز استمرارية الاتصال بالحكم الشرعية حتى
لا يجوز التأخر زمانين وان جاز زمانين لم يسلح صحة ما ذكره في سلة الاستطاعة
فدليله متوضى بالعقل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعتراضا واما بناء العقلية الشرعية
حقيقة كالعقد مثلا فلا خلاف في بطلان فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف
منها حال قيام حرف آخر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقد وليس فالحكم يتبعها ضروري
ثبت دفعا الى جهة النسخ فلا يثبت في حق نكاح النسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي
في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد وقوع الزنا يثبت بالتطبيق ابني وضحا
التي يكون علة له اسماء لكنه ليس هو شرقي وقوع الطلاق قبل وقوع الزنا بل الحكم شرعي عنه
فلا يكون علة معنى وهكذا **قوله** على ما ذكرنا في اخر فصل مفهوم الحائنة من ان القياس
ان لا يجوز بشرط الحائنة ولا فيه من تعليل التعليل كخط الامان الف مع جوزه للضرورة

وهي

وهي يرفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو كثر خطا فان قبل فلهم التزل تحصيل
العلة اي تأخر الحكم عنها لانها في حقيقته العقلية في حقيقته العقلية او صاف المؤثرة
في الاحكام لان العمل التي هي احكام شرعية كالعقد والشرع وقد يجب بان طلائ
انما هو في العلة الحقيقة من العلة اسماء وكل معنى ليس يستقيم لانه ينصير الزايف من موعلة
حكمي فكيف يقع في النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت اسماء ومعنى يترافى عنها حكمي كما في السبب
اجتمع الى وجه الفرق بينهما والدلالة على ان البيع المؤثر في البيع بطلان علة لا سبب وذلك
انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في البيع الفسخي ولم يفسد حصة الثمن او يفسد له ان
في البيع بطلان ريث الحكم فسد الى وقت العقد ان ثبت الملك من حين الاجاب حتى يملك
المشتري بالزوايد المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علة حكمي بالنسبة الى ملك الآخر قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بولها وهو
الاجرة لاستمرارها في الثبوت كالزني والتهني **قوله** لكنها اي الاجارة شبهه الاسباب
هذا استدراك من كونها علة والمقصود بين من ياربه العلة للسبب على ان يخلص بين
العلة والحكم زمان ولا يحصل ثبوت الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجاء حكمك
الدار من مائة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من مائة رمضان
بخلاف البيع المؤثر فان الملك ثبت من حين الاجاب والتبطل حتى يملك المشتري
البيع زوايده فكانه ليس هناك بخل زمان واما في الاسلام فغيره من ذلك على انه
اذا وجد ركن العلة وبراخي عنه وصفه فبرأعي الحكم الى وجود الوصف في حيث وجوده الاصل
يكون الموجود علة لصفاته البها الحكم او الوصف تابع فلا يتقدم الاصل بعده ومن حيث
ان الاجابة موقوف على الوصف المتطرق كان الاصل قبل الوصف ابتداء للوصول الى الحكم
ويوقوف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبهه بالاسباب بهذا الاعتبار
لا يقال ان ما ذكره في الاسلام روي في الرمي من ان الحكم لا يترافى عنه اشبه الاسباب
يدل على ان معنى شبه الاسباب على ترافى الحكم لانما قول ما ذكره في جميع الامثلة ان ثبت
ان الحكم لا يترافى الى وصف كذا وكذا كما كانت علة شبه الاسباب اختلف الكلام عنها

و مراده ان حكم الرمي لما تراه في الاسباط المنقبة الى الهلاك من المضي في الهلاك
 والوصول الى الجحيم والنفوذ فيه وفي ذلك كان الرمي على سبب الاسباب فصاحب الحكم
 ان ما ينفي الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو على حقيقة والافان كانت الاسباط على
 حقيقة مستقلة فهو سبب فتن والافو على سبب الاسباب وذلك بان يكون
 الاسباط امر مستقلا غير على حقيقة او يكون على حقيقة غير مستقلة بل حاصلة بالار
 كالمضي في الهلاك كما حصل في الرمي ثم ظاهرا كلام القس رحمه الله على ان كون الاجارة متضمنة
 لاضافة الحكم الى المستقبل فاما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب احركت الدار
 من غرة رمضان فان الحكم في مثل هذه الصورة ثبت من غرة رمضان حتى لو قال
 احركت الدار من هذه الساعة ثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى الحكم المستقبلي
 ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى
 الاضافة الى وقت وجوه والمنفعة سواء صرح بذلك او لا تحققت ان الاجارة
 وان صحت في الحال باقائه العين مقام المنفعة الا انما في حق ملك المنفعة مضاف
 الى زمان وجوه والمنفعة كما انها تنعقد حين وجوه والمنفعة لتعبر الانقضاء والاعتناء
 وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تجدد وانقضاء ما يجب بحيث من المنفعة
 وكذا كل ايجاب اي كل ايجاب يفرغ فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا
 فانه على اسماء ومعنى لاضافة الحكم اليه وما اثره فيه لاحكاما تراه في الحكم عند الفقد يشبه
 الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية فالاضافة
 الحقيقية اولى فلهذا التفسير وتوقع الطلاق على معنى الغد من غير استئذان الى زمان الاجارة
 وكذا النصاب اي النصاب على وجوب الزكاة اسماء ومعنى تحقق الاضافة والتأثير
 لاحكام لعدم المعارضة فان الحكم تراه في وجوه النماء الذي اقيم حولا لان الحول مقامه مثل اقامة
 السنو مقام المنفعة قوله دم لا زكاة في مال حتى يحول الحول عليه ثم النصاب على شبه
 الاسباب لانها ليست بما يقارن بها الحكم من غير تراه في حكمه يكون على غير شبيهة بالاسباب
 وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراجعا اليه اي الى وجوه النماء كان النصاب على من

غير متناهية

من غير متناهية بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
 على ان يكون النماء على حقيقة مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال
 الذي لا يزداد وصف النماء فاما ثبوت قيام المال للاستقلال بالحصول وهذا معنى قوله
 ولو كان متراجعا الى ما هو على حقيقة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا على العلة
 بغيره ثم في التوب لانه ان يكون كذلك لكان النماء حاصلا بنفس النصاب ليس
 كذلك لان النماء الحقيقي هو الدور والنسب والسن في الاسباب وزيادة المال في القيمة
 والحكم هو حولا للحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل الا بالنصاب بل يسوم السبعة وذلك
 القيمة وبغير الاسباب وهو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراجعا الى شيء يجب حصوله
 بالنصاب لكان النصاب على العلة فيثبت ان النماء الذي تراه في الحكم ليس
 بعلة حقيقة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبه بعلة من جهة ترتيب
 الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو حقيقة فضل على الشيء يوجب مراساة الغير بزيادة
 الفتح الا انه لما كان وصفا فاما بالمال لا يباله لم يجعل حرا على من جعل شبه على بغيره
 للاصل على وصف حتى جاز تجس الزكاة قبل الحول اذا تكرر بهذا فنقول لو فرضنا ان الحكم
 حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجلا
 رجلا على مال بغير فرق فان الدلالة سبب حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاما لكان للنماء
 شبه العلة لكان النصاب شبه حقيقي لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب
 حقيقة السببية توسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء
 شيئا مستقلا وانما قال شيئا مستقلا ان غير حاصل بالنصاب لانه لم يذكر حقيقة
 يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك
 لا يوجب كون الشيء سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان
 متراجعا الى ما هو على حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة
 الحقيقية ما يكون مستقلا بنفسه وبهذا يتضح ما قيل من انه لما انتفى عن النماء حقيقة
 العلة انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة

ان يثبت بقرينة ولو كان مترجحا الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وهو ما بحث وهو
 كون النصاب علة العلة لا يثبت في مناهضة بالاسباب على وجهها على ما سيجي
 فلامع لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان مترجحا الى شيء
 يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنهي لا يجب حصوله بالمال
 لا يقال انما في ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مترجحا عنه حتى يكون علة
 اسما ومعنى لا حكمي على ما هو المقصود لانا نقول من ضرورة علة العلة عدم الترجي في طراز
 ان يكون في الرضا به امتدادا وكافي الربوي والملاك وعبارة قوله لا سلام في هذا
 المقام انه لما براني حكم النصاب اشبه الاسباب الا يري انه انما يترجي الى ما ليس
 بحادث به واليه ما هو شبيه بالعمل وهذا بيان شبه السببية في النصاب لوجهين
 احدهما براني الحكم عنه الى ما ليس حاصله به وهذا يجب تأكيده بالانفصال بينه وبين
 الحكم وتجنس الشبه بالسبب زمانيتها ان لفها شبه العلية فيوجب في النصاب شبهة
 السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما تربي ظنا منه ان الترجي الى ما ليس حادث
 به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع باجتهاد والبيع الموقوف وجوابه ان المراد الترجي
 الى وصف لا يحدث به وفي البيع الترجي انما هو الى بوزوال المانع لا الى الوصف فكان
 قول المص الشرطية الثانية والثالثة لكن النما ليس بعلية حقيقة والنهي لا يوجب حصوله
 بالمال نفي المعلوم وهو لا يوجب في اللازم طراز كونه اتم فقلت بين الطرفين في الشرطية
 تلازم فاعني ما لا يخفى في كل مترجحا يوجب في الآخر **قوله** يجب صحة الاداء معناه
 كون النصاب علة العلة من غير ان يكون لغتها ودخل في العلية فتح الاداء قبل تمام طول
 وكونه علة شبيهة بالاسباب لم يثبت كون المودعي زكوة الا بعد تمام طول لعدم وصف
 العلة في الحال فاذ لم يزل والنصاب كما على تقديره المودعي زكوة لاستئنا والرضا
 الى اول طول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقفا وبعد
 تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور
 المذكورة في علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والثانية لا حكمي تحقيق الترجي فرض الموت

علة

للرجوع عن البيع بما يتعلق به حتى الورثة من الشبهة والصدقة والحي اية وفردك
 وبترجي الحكم الى وصف اتصالة الموت راو طوع علة للملاك وبترجي الحكم الى وصف
 السراية والري علة للموت وبترجي الى نفوذ السهم في الري وتركه ثمرة والرضا علة
 الحكم بالرجوع كمن تبرت ثمرة الشجرة وعند ابن حنيفة ربح حتى اذا رجع المذكون
 وقالا ان هذا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولا كانت هذه الاضافة من قبيل
 علة العلة على ما لا يخفى مع الحكم فقال وكذا اكل ما هو علة العلة كشرى التوب في ثمة
 علة للملك وهو علة المعقوق فاعلة في جميع ذلك شبه الاباب من جرمة
 تراخي الحكم من جرمة تحمل الراسطة التي ليست بعلية مستقلة بل حاصلة بالاول
 سوي شرى التوب فانه لا يحقق شبه الترجي شبهة بالاسباب من جرمة تحمل
 بالراسطة لا غير وهذا لم يصح في الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكمي كانه
 بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة
 اسما ومعنى حكمي لوجود الاضافة والثانية والمعارضة ولم يجرم بذلك لعدم تضرع المص
 فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكمي وبين العلة التي شبه الاسباب ثمرة وجه
 لصدقتها معاني الامثلة الببعة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
 فقط في مثل شرى التوب **قوله** واما ما لا شبه العلية كسرا لامة كونه علة على قوله
 واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معناه لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكمي لعدم الترتيب
 عليه او لانه هو الجزاء غير الاخير او احدى الجزئين الغير المرتبين كالقدر والقبض هو عند الامام
 السرخسي اما سبب محض لان احدى الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا ثمة لانه لم ينضم
 اليه الجزاء الآخر وذهب في الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه يورث والسبب
 المحض غير مؤثر وهذا مخالف ما تقرر عندهم من انه لا ثمة لاجزاء العلة في اجزاء المعلوم
 وانما هو المؤثر بتتمام المعلوم فعلى ما ذكره هنا لا كان علة الربوا هي القدرة مع قبض
 كان الكل من القدرة وليس شبهة العلية فثبت به ربو النسبة لانه شبهة الفضل
 كافي التعداد من الدية فلا يوزان بسل حنطة في شجرة وهذا بخلاف ربو الفضل فانه اولى

من البهية

وهو استحداث ملك الرطبي بالملك الجيبي متناه فان الاستحداث بدل على ملك
 من استحداث منه وتلحق من جرته وملكه كمنه من الرطبي المؤدي الى النخل والاستحداث
 بدل بهذه الواسطة على النخل الذي هو علة الاستبراء ووجب بعضهم الى انه من قاعة
 السبب اذا النخل افا هو الرطبي والملك يمكن منه مؤدي اليه وواجب ونسبة نظره
 لان النخل افا هو الرطبي البايح والملك يمكن وطى المشتري والافاضة ما في القويم
 من ان علة الاستبراء هي امانة الماء من الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك
 الرطبي بملك الجيبي سبب مؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء
 يترجم البايح ومن غير ظهور ربحه وحملا عن مائه فلو اخذنا الرطبي للثاني بنفس الملك
 لما دى الى خلط الماء وكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه نظره انه ليس باعتبار
 سبب باعتبار اولد اسماء الامام لخصي السبب الظاهر الدليل على العلة كما في كرم
 الدراعي الى وراعي الجاهل من المس والتبديل والنظر شبهة حيث اقيمت مقام الزمان
 في الزمان على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقبت تمام الرطبي في الحرة حالتي
 الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجوز الاخير
 ان الترميم وان لم يصحروا بالعدة مع فوطا والعدة حكما فقط الا ان الترميم العقلي به
 يقتضيها والاحكام تدل على ثبوته اما الاول فلا في الجوز الاول من العلة لانها
 الحكم اليه ولا ترتب عليه مع ثبوتها فيه في الجملة فيكون علة مع لوجوه التاثير لا حكم
 واصحا ولا حكم لعدم الاضافة والمعارضة فالشبهة العلة وهو الجوز والآخر
 من العلة لكون هذا الترميم بعينه واما الثاني فلاما لا معنى للعدة حكما فقط الا ما يتو
 اليه وتصل به من غرضه ولا تاثيرا في الجوز الاخر من السبب الداعي الى الحكم او كان حيث
 يتصل الحكم يكون علة حكم لوجوه المعارضة لا اسماء لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
 اول تاثير لسبب الداعي فكيف يجزيه وكذلك الشرط على علة الحكم كدخول الدار بها اذا
 قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل الحكم من غرضه ولا تاثير فيكون علة
 حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا

الى الحكم

الى الحكم من غير تاثير وقدرت العادة بان يذكر في هذا المقام انما ما يطلق عليه اسم
 السبب حقيقة اوجي زا ويعتبر في توافقي والاثبات بامتنان لوجهات الاعتبارات
 وان اخذت الاثبات بحسب الذات ولذا ذهب غير الاسلام الى ان انما
 السبب اربعة سبب محض كدلالة القسارت وسبب في معنى العلة كسوق الدابة
 لما يملك بها وسبب مجازي كاليمين وسبب لشبهة العلة كالاطلاق للمعلن
 بالشرط ولما راي المصنف ان الرابع هو عين السبب المجازي كما اعترف به غير الاسلام
 وان عد المجازي من الاقسام ليس لخصي قسم السبب اليه ما فيه معنى العلة وانما
 كذلك يسمى الثاني سببا حقيقة ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي اي
 ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتوصل للسبب الذي فيه شبهة العلة واعلم
 انه تمهيد لنظم السبب اليه ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف اخر من بين
 اما جوابه ان السبب يتصل بالحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه
 موضوعه له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي هو في معنى
 العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للثبوت ولم يترتب به وانما هو طريق للوصول اليه للعلة
 وهو رطبي الدابة يتوابعها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث فيكون
 له حكم العلة فيما يرجع الى بدل الخيل لا فيما يرجع الى جواز المباشرة فيجب على السابح الدابة لا المباشرة
 عن المباشرة ولا الكفارة ولا القصاص وكما لشهادة بوجوب القصاص فانما لم يوضع
 له ولم يورث فيه وانما هو طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو
 المباشرة لنفس **قوله** الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة الفاعل مضافة الى التسمية
 عادية بها من جرته انه ليس للوحي استثناء القصاص قبل الشهادة فيحصل الجأ
 ضمان الخيل دون جواز المباشرة فيجب على الشاهد اذ ارجع الدابة لا القصاص لانه
 جواز المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قسلا ايا
 برؤيه اليه بواسطة قضاء القاضي واختار الرولى القصاص على الفور وعند
 الثاني مع يجب على الشاهد القصاص اذا قالوا عند الرجوع نعدنا الكذب وعلم

من حالها انه لا يخفى عليهم انه يفتل منها وانه جعل السبب القوي المؤثر بالنقد
 الكامل منزلة المباثرة في الحيات النصاص حقيقيا للفرج وجوابه ان معنى
 النصاص على الممانعة ولا مانعة بين المباثرة والسبب وان قوي وما كذا
 السبب الحقيقي بان توسط بينه وبين الحكم على معنى فعل اختياري بضمض
 الى السبب كقول ابن رين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يمكن في ذلك
 بحدوث كون العلة فعلا اختياري كما في مسألة الشهادة بالنصاص وقوله في بعض
 نسخ النسخ فالسبب حقيقي لم يقع موقفا على الاخرى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها
 بعينه لزوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن النكاح
 او الزوجي للمزوجه قبله الولدان الزوجي موضوع للاستناد وطلب النسل فيكون
 المزوج صاحب العلة والاستناد معنى على الزوجي الشرطية ووصفا لازما لا يقصر
 وصفه بكونه منزلة العلة كالتزوج فيكون ان رط صاحب علة **قوله** ازالها الا من
 سبب للضمان ازالة الحرام الا من الملتزم بعقد الاحرام او انزلت حال كونه حراما
 علة للضمان وموجب لظهوره كمن ازال حراما حين قبل الدلول الصيد لم يحل الضمان
 وحقيقته الدلالة الاعلام اي احدات العلم في الغير فيكون الدلول عالما بكان
 الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** ويصدق الحرام في خلاف حرم ازاله عليه
 الحرام رجلا فتدفع فان الدال لا يضمن لان دلالة سبب محض لان يكون حرم
 الحرام محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبه للضمان
 بل هو محفوظ كونه حرم الذي جعله استيعابا لشيء مدة بقاء الدنيا فيعوض الصيد
 بمنزلة اطلاق الاموال المملوكة والوقوف وبهذا يكون ضمان الحلي لا يتعد ويتعد
 اي في خلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل الحرام على حرم الحرام كان الضمان باطلا
 على الاحرام لا بازالة الا من فان قلت السعاية الى السلطان النظام سبب محض
 وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية ونحوها بغير القياس استحسانا
 لغلبة السعاية **قوله** فرجاء به من الرجاء وهو الضرب باليد او الكسفي كالنطق

الى كذا

اي كالنطق الدالة على تبليغ الطلاق او الفساق او الفساق فانه يفتل من قوت المعنى عليه
 اسباب في زينة ما ترتب عليها من الجوار وهو وقوع الطلاق او الفساق ولزوم
 المنذور له لا تضامها اليه لا اسباب حقيقة اذ بها لا يفتل اليه بان لا يقع المعنى
 عليه فنزله الجوار حال من التطبيق وما عطف عليه كالتطبيق وكونه حال كونها اسبابا
 للجوار ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصالح كان المعنى ومنه ما هو سبب
 في زنا الجوار كالطلاق للمعلن وكونه وكاليمين للكفارة ونحوه واضمحتمل سميت
 بهذه الصنع سببا في زناها بوقوع وقوع المعنى عليه كدخل الدار مثلا وما بعده فيضربك
 الاتياعات علما حقيقة لانها في نوع الاجرة مع الاضامة اليها والاتصال بها
 بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة من الانقضاء فاذا زال مانع
 انعقدت علة حقيقة بمنزلة الاتياعات الجارة وبهذا يختلف ما اذا قال والله لا اؤخذ
 بهذه الدار فدلها فان علة الكفارة لا يصير على العيين لانها موضوع للبر والبر
 لا يفتل اليه الكفارة وانما يفتل اليها الكفارة الذي يرضيه والبر مانع عنه كيف يصير علة
 بشئته وانما هو علة الكفارة على الكفارة لان المنزلة فيها وقوسين وذلك في بحث الشرط
 فان قلت قد اعترض في حقيقة السببية الاضامة وعدم التاثير فكيف ان هذا القسم
 في زوال عدم الاضامة ونسني ان يحل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا في زواله وانما
 قلت نعم الا ان عدم التاثير لا كان قيدا لعدمها وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون
 طرفا الى الشيء وموصلا اليه فحقوا هذا القسم الذي يفتل فيه الاتصال والافتقار باسم
 الجوار ونحوه اعني في زينة مانعة معنى العلة بان هو السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا
 حقيقيا وايضا هذا القسم في زنا الجوار الى الرضخ القوي ايضا فحقوه باسم الجوار العلة انه قول
 الى السببية بان يصير طرفا الى الحصول الى الحكم عند وقوع المعنى عليه وفيه نظر لانه في المثال
 لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق الدوام الا ان بر او السبب سبب اللغة ولا
 ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوعا ايضا الى الحكم في اللغة ولا
 حين **قوله** نعم عند ما لهذا الجوار المعنى بالشرط الذي سببا في زنا سبب حقيقة

ان جهة كونه على حقيقة من حيث الحكم عند زواله في بعض هذه الخلاف يظهر
في سنده ابطال سحر الطلاق تعلينه وقد ذكر في الكتاب استدلال زوال عدم
الابطال اوله واوله على الاطلاق فاما وجوده عن استدلال زواله اماره
استدلاله فموان المعبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يقتضي الملك
حالة التعليق بل يوجب التعليق بالزوج من ان ناكحك فانت طالق على انما
يقتضي حال وجود الشرط لظهور فائدة اليقين او المقصود من اليقين ما كيد الله
باجاب لولا اني متابعه فلا بد من ان يكون لولا غالب الوجود او محتملة عند زوال
الشرط خوف نزوله على الحقيقة على البر وذلك بتمام الملك حال وجود الشرط فان
بالملك كافي ان تزوجك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
الشرط ففائدة اليقين **قوله** تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فزوال الملك
وعده عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقيق فاستدلال الملك حال التعليق
ليترجم جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل
في الثابت بناءه لا يظهر فائدة اليقين بحسب غالب الوجود فيصير التعليق بعد
الكلام بوجوب التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط
نزوال الملك بان يظلمها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال
حدوثه عند وجود الشرط انما فاعدا لا يبطله زوال المحل بان يظلمها الثلث بناء
على هذا الاحتمال ايضا وعلى ما ان لا يشترط في ابتداء التعليق بناء على كذا اذ قال
للمطلقة الثلث ان تزوجك فانت طالق حتى تزوجها بعد الزوج الثاني تتبع
الطلاق عقبه فلان لا يشترط ذلك في بناء التعليق اولا لان البناء اسهل
من الابتداء واما ما روي عن ان التخيير يبطل التعليق فقوله ان اليقين سواء كان
بما يقع او بغيره انما نعت البراءة تحقيقا للحرف عليه من النسي او الترك والفتوة
جانبه على جانب يقتضيه فلا بد من ان يكون اليقين بغيره مع مضمونا بغيره اي لزوم
الحذف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليقين بما يقع يصير مضمونا بغيره

ر

بالكفا رة تحتمل كما هو المقصود باليقين من المحل والمنع واذ كان البر مضمونا
بغيره كان لولا شبهة البتة في الحال اي قبل فوات البر او لخصه بشبهة
البتة قبل فوات المضمون كما في المقصود فانه مضمون باليقين بعد الفوات
فيكون الغصب شبهة اجاب اليقين قبل الفوات حتى يصح الابتداء عن اليقين
والكفا رة حال قيام العيب للمضرة في بدنها حسب مع انه لا يصح هذه الاحكام
قبل الغصب ولان البر والتعليق انما وجب طرف اودم لولا والواجب بغيره
يكون فاما من وجه دون وجه فيكون له عضة الفوات في حق نفسه ولولا
حكم بزم عند فوات البر فيلزم عند عضة الفوات لغير عضة الوجود لولا وطرف عضة
الوجود سببه ليكون السبب فاما على قدر السبب ويزاد معنى شبهة البتة
في الحال وكذا لا بد من حقيقة الشيء من المحل كذا لا بد منه شبهة ولولا لا بد منه شبهة
النكاح في جراته وذلك لان معنى شبهة قيام الدليل مع تحلف المدلول لان
يتم ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يظلمها ثلثا فوات المحل اي
كما يبطله بطلان محل الشرط بان يحيل الدار سنانا ولا يبطله زوال الملك بان
يظلمها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه ما كان الرجوع اليها فان قلت
فليعتبر مكان الرجوع فيها اذ كانت المحل قلت فاما ما لا بد منه تحقيق البطلان
والملك لم يزل على انه لا بد منه في الابتداء يستحق بطلان البطلان وانما لا يكون
منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن طوره مع فلا جرمه للبطلان وفي الطريقة البرزخية
انما لا يشترط بناء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محبة الطلاق ثبت بحال
النكاح وهي تقرر اليقينية المحل اليقينية الملك في من هذا الطريق هو ان المحل شرط
ليقين العتاق او بناء فيبطل بغيرها بالبطلات الثلث واما ما ذكره المصنف
من ان طلاق بناء الملك متعين بغيره فيبطل اليقين بغيرها فاما هو حاصل
طريق آخر لا يصح في هذه المسئلة وهو ان هذه اليقين انما يصح باعتبار الملك القائم
وليس فيه الاثبات تعليلات فاذ استدلالا كذا يبطل لولا فيبطل اليقين كما اذا

كما اذا كانت الشرط بان جعل الاربعين او اقلها ما اذ لم يكن لا يتحقق الا بالشرط
 والبراءة من انفسهم الى البراءة اكثر لانها لا تعرف كمين الطمان وعين العتاق وتكون
 بهذا الطريق ما اذا علمت التثنية بالشرط ثم تطلق فينتهي ثم عادت الى بعد
 زوج آخر وقد وقع الشرط فانه يقع التثنية عند اي حقيقة وان لم يرد فلو تعين
 طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانما الباقية تعلق ولا اصرح الا بالامام
 ونحو الاسلام بان بطلان التعيين بانعدام المحل لان المعلق بالشرط لا يملك
 ذلك العقد وما لا جواب عن استدلاله فانه انما استشرط في التعيين تغير السبب
 شبهة الحقيقة في السبب ليدرك منه شبهة الثبوت بخلافه في الحال ليكون ولما
 على ثبوته عند وجود الشرط حكم الاستصحاب فيحقق كون البر مضمونا بالبراءة ولا حاجة
 اليه وذلك في التعيين بالزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط تحقق ضرورة
 ان الشرط انما هو محقق تحقق الملك فيكون مضمونا بالبراءة من غير حاجة الى اثبات
 الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه ان في هذا
 التعيين بمعنى العلة ليس لغيره شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو
 جواب آخر يقرره ان الشرط هو انما اعني في صورة تعلق بالزوج معنى العلة
 لان ملك الطلاق انما يستقام بالانكاح وليس لغيره شبهة الثبوت قبل
 العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علقته كالطلاق قبل النكاح فكذلك
 شبهة اعتبار المشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت الا حيث ثبتت
 حقيقة كونه النكاح في غير الشاء وانما لم يبطل العلقات التثنية تعلقا
 الظاهر لان محل حكم الظاهر هو الرجل لان علقه هو المنع عن الوطئ وذلك
 في الرجل هو قائم لم يتجدد ولا ان علقه ليس في الطلاق حل المحل حتى يتقدم بانعدام
 المحل بل في منع الزوج عن الوطئ المحل الى وقت النكاح والمنع ثابت بعد
 التطلقات التثنية ثبتت الظاهر الا ان ابتداء الظاهر لا يتصور في غير
 الملك لان معناه شبهة المحل بالبرائة واعلم ان لكل من الاحكام

قد جرت

قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخرها حيث ان في النظم باب السبب
 الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله ضبط ما تخرج من
 المباحث المتعلقة بالعلية والسبب والشرط ونحو ذلك او روي هذا حيث بعد ذكر
 السبب وصدره بكلمة اعلم تبينها على انه باب جليل القدر في ثبوت الاصول يجب
 ضبط وعلمه لا كما نرى بعضهم من انه لا جرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت
 بالاجاب اسبق من صحتها او لانه ينصب الاول والعلية انما تحصل من الاول ذلك
 لقطع بانها مضافة الى الاجاب اسبق لانه في الشرايع اجماعا على ان السبب لا يثبت
 آخر كرم قوله والعلة المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا
 واسبا بالانكاح لكانت الاحكام عنها ولم توثق على اجاب اسبق وانما بعضهم فكذلك
 في العبادات خاصة او المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالظن باجماع اختلاف
 المعاملات والعقوبات فانما ترتب على افعال العباد ونحوه ان يضاف الاموال
 وتسلم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الزوج الى اللطاب والطراب لانه لا كلام
 في ان ثبوت الشرايع هو اسبق وحده وانه المنزلة بالاجاب الاحكام الا انما يضيف
 ذلك الى سبب في الظاهر على اسبق الاحكام مرتبة عليها تبينها تبينها على العباد
 ليعتبر ان ذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انما امارات
 وعلامات لا يورثان ويعتق ذلك قد ثبت بالنقص والاجماع كالبسج للملك والنقل
 للتصاوص والرمال الى غير ذلك والى ما ذكرنا امتاز بتدوير سببها من ان ترتب عليه
 الحكم على ما في فصل الامر **قول** فيجب وجوب الايمان باسبق ان التعيين والاقوال
 بوجوده ووجوبه وسائر صفاته على ما روي في النقل ونحوه من العقل هو حدوث
 العالم الى كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما هي عا لما
 لانه علم على وجوده الصانع به يعلم ذلك ولا يخفى ان وجوب الايمان بالاجاب
 اسبق لانه سبب الى سبب فلا يفسر على العباد وقطعا في المعادين والامالهم
 بل يكون لهم ثبوت بعدم ظهور السبب ومعنى سببه حدوث العالم انه سبب

الاعيان الذي هو نفس العبد الموجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو اولى
 وذلك ان كل واحد من هذه على انه واحد فاصفا قد غلبنا عما سواه واجبا
 لذاته فطعن البعض ثم وجوب الوجود يعني من جميع الكلمات وينبغي جميع
 الكلمات المتفصلا تامة لا فصل لو كان السبب هو حدوثه في الزمان
 على ما ذكرتم لما كان الثابت يكون تقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بعينه
 المبسوقة بالغير والاختصاص اليه فأيدين وجوب الالهيان باسبغ لانا نقول
 من جملة الاعيان باسبغ الاعيان باسبغ الصانع العالم باسبغ واختاره
 وانما الحين والآن يكون الاحادا وهم يتفوقون ذلك ولهم نفس الماد ان السبب
 بالنظر الى كل واحد وهو حدوث العالم فخطا على مراتب الناس في ذلك منها
 على ما ينبغي قوله في سببهم ابا نفا في الافاق وفي انفسهم الاله الا ان الاله
 بالافاق والافاق هو اشد المراتب وحدوثا واكثرها ونوعا واشدها
 واما اذكر كل حديث هو نوره والسموات والارضين فكان طارا لكل من
 هو من اهل الاعيان فلذا اصح اعيان الصبي المميز تحقيق سببه وهو الافاق
 والافاق وهو وجوده وهو التصديق والافاق الصانع وهو عن النظر والافاق
 اذ الكلام في الصبي العاقل هو اهل لذلك بولس ان الاعيان قد تحقق في حده
 تبعه للادب فلهذا منع صحتها لم يكن الاخر غرضي وذلك في الاعيان في لانه
 لا يتحمل عدم التشرع فيه احدا نعم هو غرضي طيب بالاعيان لعدم التكليف المعبر
 في الخطاب بسبب طاعته الاداء الذي يتحمل السقوط في بعض الاحوال كما انوار
 الكافران يمين فأكبر على السكت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب
 الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ
 فالصبي اذا بلغ في سنه ليس ولم يبلغ الدعوة فحاشا ولم يكمل كما معذورا
 عند عامة المشايخ او وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين
 لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم

يحتل النسخ والرفع والابان ليس كذلك بل ما ينبغي صحة الاداء على كونه مشروعا
 في حق المرد في كافي جملة المسائل **قوله** والمصلحة ان سبب الوجوب للمصلحة هو
 الوقت على ما تم تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان الامور من اعيان
 مطلق وموقت **قوله** والمذكورة اي سبب الوجوب للمصلحة هو تلك الحال الذي
 هو نصاب وجوب الاكراه في ذلك الحال لا انما فيها اليه مثل قوله دم ما روا
 ربع عشر اموالكم ونصا علف الوجوب تبصا علف النصب في وقت واحد
 واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا على ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر
 ان ربع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنما وينصرف الى الحاجات
 المتحددة فينصب اصل المال يحصل الغنى وتبصر الاداء نصا والنما شرط وجوب
 الاداء تحقيقا للغنى والبسر الا ان النما امر باطل فاقم مقامه السبب المرد في
 اليه وهو قول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النما بالدرر والنسب
 وزاوة القيمة تبصا علف الرعيات في كل فصل اليه ما يناسب نصا للكل
 شرط ويجزوه تجدد النما وتجدد النما وتجدد المال الذي هو السبب في السبب
 هو المال بوصف النما والمال بهذا النما غيره بذلك النما يتكون كمر الوجوب
 يتكون كمر الحكم يتكون السبب لا يتكون الشرط **قوله** والمقصود انفق المتأخرون
 ان سبب وجوب الصوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره
 الا ان الامام السرخسي ذهب الى ان السبب هو مطلق شهر والشهر اعم
 الايام ببيان ان الشهر اسم للجمع وسببته باعتبارها شرف الوقت
 وذلك في الايام والليالي جميعا ولما اذن القضاء على من كان اهلاني الليل
 ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولما اذن الصيام في الاداء بعد تحقق حوز من الليل
 ولم يبلغ قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت
 الصوم هو الزمان لا غيره وذهب الاكثر من وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم
 سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصومه ذلك

اليوم لان الصوم كل يوم عبادة على حدة فخص بشرايط وجوده من ذواته لا من
 نظرياته فانما يتصل بسبب على حدة واما جواز التمسك بالدليل وجوب
 القضاء على من افان بعض الشرع فمقدم بيان في باب الامر **قوله** وعن اما لا شرع
 الحكم بين ان كل من تول على شرع من غير ان يتصل به لانه لا يبعد وجوبه
 فاما او فمقتضى سلة للملاد في حكم الاستواء واما ان يكون لا شرع الحكم من السبب
 كما يقال اولى الاكراه عن ماله ولو اخرج من ارضه ويكون للملاد على ان لا وجوب
 على الملح قد اراه عنه غيره كانه ثابت عنه كما يقال اولى العاقلة الذئبة عن الغنم
 وحمل الحديث على المعنى الثاني لبط لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذي
 يكونون في مرتبة المكلف ضرورة دخولهم ضمن ثبوتون وهذا بطلان العبد لاطلاك
 شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل التوبة والفقير من يجب له فلا يجب
 عليه منصرف اليه ولا يصرف عنه او لا يخرج على الطراب وذكر في الامرار ما يصح هو ما هو
 وهو ان العبد من حيث انه ان لم يطلب وهذه صدقة فالنظر انما عليه كالثقة
 والمولى بثبوت عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالهبة فيها ملك
 عليه فعلى اصل الجملة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكة الوجوب على المولى
 فوثقت كل من اشارة الى المعنى الاصل وهذا القول في الصبي والكافر واما الكافر
 فخرج عن هذا لانه ليس من اهل التوب **قوله** بخلاف قضاء عن الوجوب فانه امر حقيقي
 لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف المفرد كذا قيل وليس كذلك لان مراد
 ان بل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب في اضافة قضاء عن الوجوب
 بقضاء عن غير السبب بناء على انه يشبه السبب في اختياره اليه فاجاب الى الاضافة
 الى غير السبب وارادة في الشرع كحكمة الاسلام وصلوة لك فوجوب قضاء عن غير السبب
 ليس ببار ولا ان يحل قضاء عن السبب كقول على ما هو اما كذا الواجب بشك الوقت
 فتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة التوبة والتوبة بتكررها وجوبها
 بتكررها في الشرع جعل يوم النذر وقت الحاجة فجد وجب على الحاجة **قوله** فمقتضى الدليل

اولى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح كقوله الاولة وهو ليس بسبب النظر هو
 الاضافة فقط وليس بسبب الراس هو الاضافة وغرما فصرح بان ترجيح في الاصل
 في وجوب بالتوبة **قوله** وايضا وصف التوبة بترجيح سبب الراس لان تعلل الحكم
 بوصف التوبة في قوله دم او او عن ثبوتون بشرايط هذه الصدقة يجب وجوب
 التوبة في الاصل في وجوب التوبة راس على سبب كافي العبد واليهام فمقتضى
 ايضا على اعتبار التوبة والاولا **قوله** ولما كان سبب الوجوب في سبب ليس الاضافة
 لا الوقت او الاستطاعة او الاضافة اليه ولا كذا تذكره مع صحة الاداء بدون الاضافة
 كما في التبرع على الوقت شرط لتمام الاداء والاستطاعة لوجوبه او لا يجوز بدون الوقت
 ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر معنى ان سبب كل من العشر والخراج
 هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنسبة للثمن والخراج للثمن والتقدير في وجوب
 الثمن من الزكاة والانتفاع وذلك لان العشر يتقيد بخراسان فخراسان من
 حقيقة والخراج متقدر بالاراضة فكيف الثمن والتقدير في قوله حقيقة الخارج متعلق
 بالثمن فكل من العشر والخراج متقيدان من حيث لا يعتبر فيه الا بهن الكاملة لان
 اوسع حكم بينا العالم الى الجنس المعهود وذلك بالارض وبما يخرج منها يجب عمارتها
 والثمن عليها كالعبد والذواب فيخرج من الثمن الذين عن الارض الى ما بين
 بهما من الاعداء والعشر للثمن جدين والضمان الذين بهم يستمر النضر على الاعداء
 واستمر في السنة الشراعية فيكون الثقة على التوحيين ثقة على الارض تقديرها
 ثم باعتبار الثمن الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من الثمن اعني الخارج من الارض
 فليعلم من كثر غلبة الزكاة من المال الثاني وباعتبار الثمن والتقدير في الخارج عقوبة
 لما في الاستعمال بالذراعة من الاعراض عن اجها والاصغر والاكثر والاقبال على المعروف
 المحكوم ببيان الشارع والذوات من راس الخطبات وهذا يصح سبب للذلة والصفاء
 وضرب ما هو بمنزلة الجلالة ولا يخفى في ان الارض اصل الثمن وصفه ويصح فيكون
 باعتبار الاصل كل منها مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخارج عقوبة

فثبت ان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض التي منه وعند
 ان ثبت في سبب العشر من الارض الواحدة وانما يجب الخارج من الارض العشرية
 وذلك لان سبب الخارج عن الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله**
 ولما طمارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى او اقم الى الصلوة فاقضوا
 اي اذ اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة
 وجوبها بنيتها وسقوطها بسقوطها فانما يصح ربطها على سببية الصلوة دون
 ارادتها والحدث شرط لوجوب الطمارة لان الترخيس من الطمارة ان يكون
 التوقف بين يدي الرب صفة الطمارة فلا يجب تخصيصها على تقدير غيرها
 وذلك بالحدث فيوقف وجوب الطمارة على الحدث فيكون شرطاً للحدث
 من غير وجوب كما لو فرضنا قبل الصلوة واستدام الى الوقت جائز الصلوة
 بها لان العشر في الشرط هو الوجود قصد ولم يقصد وليس الحدث سبباً لان سبب
 الشيء ما ينفي اليه ويلزم والحدث يربط الطمارة وينافيها وقد يجب ان
 لا يجعل سبباً لنفي الطمارة على وجوبها وهو لا ينافي على نفيها لان
 لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطمارة ومع شرط للصلوة لكان الحدث
 شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضاً الصلوة مشروطة بالطمارة
 فينتج عنها فلو كان الحدث شرطاً لوجوب الطمارة ومع شرط للصلوة
 لكان الحدث شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضاً الصلوة مشروطة
 بالطمارة فينتج عنها فلو كانت سبباً للطمارة لتقدمت عليها وهذا
 محال لما يجب على الاول بان شرط الصلوة وجود الطمارة لا وجوبها
 والشرط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان الشرط هو صحة الصلوة
 ومشروعيتها والشرط وجود الطمارة والسبب هو ارادة الصلوة فثبت ان
 هو وجوب الطمارة لا وجودها فالمقدم غير المتأخر في الوجود والعقوبات بربر
 ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الوجود والعقوبات الحقة يكون

خطوران

مخطرات محضه كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى
 العبادة والعقوبة يكون امورا وافية بين الخطر والاباحة مثلا الخطر في رضا
 من حيث انه لما في فعله الذي هو غلوك له مباح ومن حيث انه جنابة
 على العبادة لمخطور وكذا الظاهر في القتل الخطأ وصيد الحرم وغير ذلك فان فيها
 كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه لما في حرمانها
 فان نزل هذا الكلام مشعوبان سبب كرامة اليقين وانها وافية بين
 الخطر والاباحة وقد بين ان السبب الحقيقي هو الحث واليمن سبب في زافت
 بين الكلام هنا على السببية الخارجية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف
 ان سبب الكفارة هي اليمن بخلاف اضافتها اليها الا انها سبب بصفة
 كونها معقودة لانها الدائرة بين الخطر والاباحة لا الترخيس وشرط وجوبها فوات
 البر لان الواجب في اليمن هو البر اخر ازا عن شك حرمه اسم الله والكفارة خلعت
 عن البر لصبره كما لم يثبت في شرط فوات البر لئلا يلزم تلجج بين الحث والاصل واليمن
 وان التقدمة بعد الحث في حق الاصل اعني البر لكونها قائمة في حق الحث لسبب
 في الاصل والحث واحد **قوله** وشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تع بقاء
 العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب شرعية البيع والشكاح وغير ذلك وتزوره
 ان الله تع قد رتب هذا النظام المخطط بنوع الانسان بناء على قيام الوجود وهو
 مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقا النوع والافان لوقوع اعتدال فراه يقتصر
 في البناء الى قيام امور منها عيشة في الغذاء واللباس والسكن وذلك يقتصر
 الى معارضة وشاركة في افراد النوع ثم يحتاج للتولد والناسل الى ان يواج بين
 الذكور والاناث وقيام للصالح وكل ذلك يقتصر الى اصول كلية موزعة
 من عند الله تعالى بها يحفظ العدل والنظام في ما المتكليات المتعلقة ببقاء
 النوع والبياعات المتعلقة بقاء الشخص اذ كل واحد يشتمل على ما يلزمه ونقص
 على من يزاوجه فيقع الجور ويختل من النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات

قوله ولا يختصا قد سبق ان من احكام ما هو اثر الافعال العبادية كالملك
في البيع والحق في النكاح والخدمة في الطلاق وبهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
نسبها لافعال التي هي اثارها وهي الصفات المشروعة كالاجاب والقبول
مختلفا في محل ان الغنة هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما هي اياها ان يتعلق
بامر الاخرة وهي العبادات او امر الدنيا وهي ان يتعلق ببقاء الشخص وهي
المعاملات او ببقاء الشئ باعتبار التثبوت وهي المناكحات او باعتبار الدنية وهي
العقوبات وبهذه الاعتبار والترتيب جعل الحجاب ان في الغنة اربعة اركان
فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التخصيص **قوله** واعلم لما كان التعارف
في العلة والسبب ما يكون له نوع فاما لا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا
للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة فائز او دون السبب وكان يعني
ما سماه بهما سببا فوجهه فيما سبق علة وتسمى كونه سببا اثره انما هو اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاستيعاب ونفي لوجه الاعتراض وهذه الاصطلاحات
ما خفوة من اطلاق القدم ولما كانت في **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكره
المصنف اربعة شروط محض وشروط في معنى العلة وشروط في معنى السببية وشروط
في زان اسما ومعنى لا حكمي ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا
اليه فهو الرابع كقول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلف سببه
الحكم فاعل تحت رتبة منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كل قيد
العبد والافان لم يبارضه علة بل يصح لاضافة الحكم اليه وهو الثاني في كشف الزن
وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر
في الاسلام فسمي خامسا سماع شرطاني معنى العلة وهو العلامة نفسها لان
العلامة عند من اقام الشرط ولهذا سمي صاحب الهداية الاحصاء بشرط
موضعا بمعنى انه علامة ليس فيها العلية او السببية وقد يقال ان الشرط اثاره
علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب

العلامة
5

واذا كان

وان كان مقارنا او متراجعا فهو الشرط المحض **قوله** وهذا الشرط المحض
اما جفت بتوقف عليه الشئ في الواقع او الحكم الشارح على لا يصح الحكم بدونه اصطلاحا لثبوت
النكاح او الاعتدال في كونه كالمطالبة للصلوة واما جعل بغيره المكلف ومعلوم عليه
تصرفاته اما بكونه الشرط من ان يزوجك فانك طالق او بدلالة كل الشرط ما
بان يدل الكلام على التعليق دلالة كونه الشرط عليه من المرات التي ابرز فيها طالق
لانه في معنى ان يزوجك اداة فوطا ليعتبار ان يرتب الحكم على الوصف فيصير
له به كشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان الشرط الجعلي وان ليس بغيره الشرط المحض
بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي اذا لم يبارض الشرط علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه ثابت به العلة في توقي الحكم عليه بخلاف اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا يفرق بالشيء والحق فلو شهد قوم بان رجلا دخل ما
طلاق امراته الغير المدخولة بدخول الدار واخرجون بانها دخلت الدار ونقض القاضي
بوتق الطلاق ولزم نصف مهر المثل فان رجع شهرو ودخل الدار ورجع ضمنوا
للزوج ما اوقعه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهدوا الشرط السالم عن عارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهرو ودخل الدار وشهدوا اليهم
اي التعليق جميعا فالضمان على شهرو والتعليق لانهم شهدوا العلة اما باعتبار ما يؤول اليه
او باعتبار ان العلة اعم من حقيقة ومانية معنى السببية او باعتبار ان العلة اعم من
الغريقين وقضا والقاضي الفصل الحكم بالعلية فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها لاجته للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بان يزوج هذه المرأة بان
واخرجون انه دخل بها ثم رجع الزوجان فالضمان على شهرو والدخول مع انه شرط ما
والزوج عليه قلنا هذا معنى ان شهدوا الدخول ابروا وشهدوا النكاح عن الضمان
حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما عزم من المهر وهو استيفاء مائة البضع بخلاف
ما نحن فيه كشهرو والتجيز فانه سبب كونه منضبا الى الحكم والحكمة والاختيار علة يحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة ودون السبب **قوله** فان قال لا شرطي في اضافة الحكم

الى الشرط ان لا يباين صفة صالحة لا ضارة الحكم اليها او ردنا لانه ليس فيه معارضة له
 العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ذكره في الكلام
 واما المذكور في اصول الامام الرضوي والي السيرة فانه لم يفتوا شيئا وهو المتصور في كلام
 الصغير ثم اردوا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لا ضارة الحكم اليها وهو ما اذا رجع
 شهود الشرط واليمين جميعا ثم سئل لا يوجد فيه معارضة العلة لكنهما لا يفيان لاختصاص الحكم
 اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قتيلا بعد عشرة ارطال فبذره حرم ثم قال وان على
 احد قتيلا بعد فمجرم فبشروا هذا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد
 على المولى قتيلا بعد فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 الثاني فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 عن البطلان بانبات التصرف المشهور به من ماعلى الرضا بطريق الاتفاق بخلاف
 ما اذا كان المشهود عيدا او كان رافعا لا برة بالتضاد مع لا مكان الوقوف على حقيقة
 الصدق وفيما في قتيلا قد سقط حقيقة موقة وزن القيد لانه لا يمكن الا على العقد واذا دخل
 بعقود العبد واذا كان التضاد فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 والعلة اعني العلق في صالحة لا ضارة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدي
 ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
 القيد عشرة ارطال وقيدوا بالكلية لخص يجب الضمان عليهم وعندئذ يثبت التضاد
 فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 المولى قتيلا بعد فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 العلق هو المذكور في اصول الامام الرضوي وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان على
 الاختصاصات الشرعية في التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شري الدار واما المبينة
 وقضى القاضي كانت علة المالك هي الشري دون التضاد فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 من ان العلة هي تضاد القاضي بضم ان العلق محض نظر والعجب انه صرح في مسئلة

على المولى

رجوع

رجوع الزبائن اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق
 وهي صالحة لا ضارة الضمان اليها لانها اثبت العلق بطريق التعدي حيث ظهر
 كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حق القيد هي تضاد القاضي دون تعليق المالك
 والتحقق انه بان في الصور بين ان العلق لم يكن مختلفا في الواقع وانما لم يفسد
 القاضي المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يروى الى هلاك المال في صورة رجوع
 الزبائن شهود التعليق علة متقدمة صالحة لا ضارة الضمان اليها بخلاف ما في معنى
 التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لعدمهم بالكذب
 المحض اذا لا ساع للاضافة الى المحقق العلق قبله فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 صحتها بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد يتحقق الوجود والشرط
 ما يكون على خطر الوجود وانما بينهما ان التعليق لما كان متورا يعرف به المالك والشهود
 قد شهروا ووجوده والمعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالنتيجة فكانوا شهروا
 العلة لانها تهم العلق في الحقيقة فان قس نحن لانثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
 او الى الشرط بل يثبت العلق بلا شيء اوجب بان العلق حكم يروى الى هلاك المال
 فلا بد من الضمان والعلق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الضمان الاضافة
ول والشئ مباه بعينه ان الشئ وان كان سببا وهو يترك العلة في الاضافة
 الى الحكم والابصال اليه فعندئذ لا يضاف الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه
 دون الشرط لان الضمان ضمان عدوان فلا بد من يضاف اليه من وصف التعدي
 ولا تعديا في السبب اعني الشئ لانه مباه محض وهذا مشهور بان لو كان لا شيء ايضا متعديا
 كما اذا كان الخوفا في ملك الغير فسقط الماشي فمجرم فبشروا ان قتيلا عشرين ارطال وقضى الثاني بقتل العبد لان قتيلا
 ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الخوفا المتعدي لا يقال مراده ان الشئ
 مباه في نفسه وان حرم بالغير بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لا يقول الخوفا ايضا
 كذلك والظاهر ان تعييد الشئ لا يباحه اخترا من في الخلاف في بعض الوجوه من اصحابنا
 ان في ربح انه لا ضمان على الخوفا عند تعدي الماشي **ول** بخلاف ما اذا وقع نفسه في برد

العددان فانه لا ضمان على الخواص لان الاتباع عند منعده صالحة للاضافة فلا يضاف
 فلا يضاف الى الشرط **قوله** اما وضع الحكم على ان هذه الامور تزل منضمة الى التلخيص فيكون
 اسبابا لها حكم العسل خلاف الخواص فانه ازالة للمانع اعني اسباب الارض فيكون شرطاً
 وهذا نظراً لكونه لا يمنع لمصلحة الا لا انفسا الى الحكم والتاوي اليه من غير تميز
 حاصل في الخواص وحل التميز في الباب ونحو ذلك وجواب المنع **قوله** وهو ان الشرط الذي
 في حكم السبب شرط اعتراف على حصول حصوله فاعمل فيما غير منسوب ذلك
 الفعل الى الشرط فيخرج الشرط المحقق مثلاً دخلت الدار فانت طالق او التعلين وهو فصل
 الختام لم يعترض على الشرط بل يعكس وخرج ما اذا عترض على الشرط فعمل غير محقق طبعاً كما اذا
 زعم الغرض ان المانع قلقت وخرج ما اذا كان فصل الختام منسوماً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه
 نزع الطاهر فخرج فانه ليس في معنى السبب في معنى العلة ولهذا يعين واما وجوب الضمان عند
 في صورة فتح باب التلخيص فليس من باب ان طرأ الطاهر منسوب الى التلخيص بل عن ان فصل الطاهر
 هو فصل في الاصل الغير الاختبارية كسلطان المانع **قوله** لا يضمن عندنا شرط الجفاف وليس
 كذلك **قوله** فان الخلق بان يكون حل التميز في حكم السبب لا يضمن لعدم الضمان وتوهمه
 ان الشرط المحقق متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومقتضى اليه
 بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدماً للحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط
 المحقق مقدم على انفسا واما علة لا سبب من ان التعلين يمنع العلة الى وجود الشرط
 فلا بد ان يثبت الشرط حتى يتحقق العلة محل التلخيص كما كان متقدماً على الاباق الذي هو
 علة التلخيص كان شرطاً في معنى السبب لاني معنى العلة لان العلة بهنا مستقلة
 غير مضافة الى السبب ولا حاوثة به بخلاف الدالة واما اذا امر عبد الغير بالامانة
 فابن فاعا يضمن بناء على ان امره استعمال التلخيص وهو عصب تمرله اذا اخطأ
 تخذه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مقتضى التلخيص
 وسببه اليه فلا بد ان يكون سبباً ليس مستقيم لانه مقتضى الحكم والمطلوب
 تقدمه على صورة العلة وهذا نظراً لكونه وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة

انما هو

انما هو في الشرط التعلين لا التلخيص كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
 والعقل في النفقات على ما سيجي **قوله** له اي لم يرجع ان فعل الطهر والبرية هو شرطها
 فلا يصح للاضافة التلخيص بل يضاف الى الشرط وايضا بها لا تصير ان من الخواص
 عادة تفعلها طمحي بالافعال الطبيعية بتميزه سلباً ان المانع نظراً ان كلامه من كون
 فعلها هو راد كونه بتميزه بالافعال الطبيعية مستعمل في الاستدلال على الضمان فترى
 كلامه المصلي كما ينبغي ولا يجهل به رايه يوشك ان اريد ان فعل الطهر والبرية هو شرطها
 في اضافة الحكم اليه فيسلم كونه لا ينافي اعتباراً في قطع الحكم عن الشرط وان اريد
 ان هو مطلق حتى لا يعترض بقطع الحكم عن الغير ثم انما اذا ارسل شخص عليه على صيد
 قال من سنن الصيد ثم اتبعه فاحظه لا يخل لان فعله وهو ليس عن سنن الصيد هو
 في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة من الرسل ولا يخفى ان هذا جواب
 عن الوجه الاول فقط من استدلاله بناء على سبب كلامه من انه استدلالاً في
 فان قيل يجب ان فتح الباب شرطاً لكون قد سبق ان الشرط او المانع علة
 صالحة للاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وهذا كذلك لان فعل البرية لا يصح
 علة للضمان قلت لانهم انه لا يصح علة للضمان على المالك وهو حال الحكم هو
 التلخيص للضمان ولا نزاع في صحة اضافة التلخيص اليه قلنا كذلك الى الفعل الطبيعي
 فينتهي ان لا يضمن في صورة شق الزن **قوله** واذا قال الولي فان عورض بان الظان
 الا ان لا يضمن نفس البراجم بان التمسك بظنهما انما يصح للدفع والولي يحتاج
 الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البرية غير تقيده
قوله واما شرط اسمي لاهل كما اذا قال ان دخلت الدار وهذه فانت طالق فاول
 الشرطين يجب الوجود بشرط اسمي توقف الحكم عليه في الجملة لاهل عدم تحقق الحكم عنده فان دخلت
 الدارين وهي في نكاحه طلقت النفاوان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احدهما
 ثم تزوجها فدخلت الاخرى يطلق عنده لان اشتراط المالك حال وجود الشرط انما هو
 لصحة وجود الزوج لا لصحة وجود الشرط بولس انما لو دخلت الدارين في غير المالك انجذبت

اليقين ولا يثبت اليقين لان خلق المبدأ هو الوجود فيقربها فلا شرط الا عند الشرط
 الثاني لانه حال نزول الجزاء يقتضي ان الملك وبهذا يخرج الرب عن وجوده في زمان الظاهر
 شيء واحد في وجوده لانه في احد ما بشرط الملك فكذا في الآخر **قوله** واما العلامة فهو
 هي على مقتضى تفسير النص ما يتعلق بالشيء من غير ما يترتب ولا توقف عليه بل من جهة انه
 يدل على وجود ذلك الشيء فتبين الشرط والسبب والعلية والمشيء وانها يكون على
 على الوجود ومن غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم خلطوا فيه بالاحصان
 مع ان وجوب الوجود موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا
 على الاطلاق لتوقف وجوب الوجود عليه واما تقدمه على وجود الزمان فلان في ذلك
 فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس ملازم من الشرط ما يتقدمها كشرط الصلوة
 وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المحقق في جواب عنده
 لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعييني واما الجبتي انما يتوقف
 عليه الشيء مطلقا او شرعا فتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح
 وقد يتأخر كما في المأخوذ عن وجوده في وقت وقوع الجبتي التأخر عن وجوده في وقت
 والتأخر لكونه اقرب بوساطة اتصال الحكم بغير شرط في معنى العلة والتقدم لعدم
 معناه فثبت الحكم بغير علامه وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط اللاحقة في معنى
 علامته لثباته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهرا في هذا الكلام المعنى في نظر
 اما اول فلان الشرط التعييني قد يكون متقدما واما المتأخر فمؤخره والعلية
 كما في تعيين عتق العبد يكون قبله عشرة ارجال واما ثانيا فلان ليس كل
 شرط الذي يتقدم بغير علامه كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر فيكون في
 العلة كشرود اليقين على ما سبق واما ثالث فلان الشرط الذي في معنى العلة
 قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البر بعد حوز الشرط فان
 الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط انما اراده الامساك عن الارض **قوله** ولما كان لا
 نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لثباته ان يقول كونه علامة

والا

وان صلح محلا للنظر الا انه لا يخفى في انه ليس شرطا في معنى العلة ان الشرط انما يكون
 في معنى العلة اذ لم يبارضه على صالحة لاضافة الحكم اليه كما لو تباين مع ان الاحصان
 عبارة عن خصال محددة بعضها مندوب اليه وبعضها مأثور فلا يصح ان يكون
 في معنى العلة الموجبة للعقوبة المختصة **قوله** فان قيل منى هذا السؤال على الرواية المذكورة
 في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادته الكافين وان كانت
 شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزمان وذلك لان قبول الشهادة في الاعتق
 قبل الزمان يستلزم اجاب الزم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والذكر في البداية
 واكثر الكتب انه ثبت العتق بقول واحد الكاوي لا يثبت بين تاريخ الاعتق
 على الزمان لانه من نظر المسلم لوجوب الوجود عليه والحاصل ان شهادتهما بغير ثبوت
 العتق وتقدمه على الزمان وضرر الاول يرجع الى الكاوي فيقبل والثاني الى المسلم فلا يثبت
قوله وهذا لا يثبتها الا في صورة ثبوت الاحصان شهادة الرجال مع الشاهد
 لا يثبت شهادته الشاهد في العتق لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط
 في معنى العلة لكون اثباته اثبات العتق **قوله** وهو يصح الضمير للشهادة ويذكره
 باعتبار ان المصدر في معنى ان مع النص **قوله** وهو ما ذكره في اضراء المسلم في هذه الصورة
 كونه في ادعاء الرق ورفع الكاره لا استحقاته الزم وحاصل الكلام ان امتناع قبول
 شهادته الشاهد لخصوصية في المشهود به وهو واحد وذلك مشتق في الاحصان لانه علامة
 لا موجب وامتناع قبول شهادته الكفار بخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يثبت
 في الصورة المذكورة لنظر العبد المسلم فان الرق مع الجبوت غير من العتق مع الزم **قوله**
 وعند ابي حنيفة رجح لا يقبل شهادته التابعة في الصورة المذكورة لان الرواية في حقتنا
 ليست بعلامة بل بمنزلة العلة لثبته للشب ضرورة انما لا يثبت ثبوت الشب الا بالرضا
 بشرط لا يثبت ثبته كمال الجبوت او رجلا او امرأته بخلاف ما اذا وجد الفرائض في ايام
 او ليس الظاهر اقرار الزم بالجبوت فان كلامه ذلك ليس ظاهرا في ثبوت الشب
 ويكون الولادة علامة موقوفة **قوله** واذا علمت بالولادة طلاق بعينه اذ لم يكن الجبوت ظاهرا

ولا الزوج نوابه اذ لو وجد احدهما عندنا بيمينه ثبت بحد او اقراره بالولادة كما تعين
الطلاق باليمين ووجه ابرار هذه المسئلة ان الولاية علامة لبشر النسب
وان جعلت شرطاً لثبوتها فيجب عندنا جانب كونه علامة حتى ثبت بشهادة امرأة
فيثبت ما يتبعها من الطلاق وبغيره وهذه بغير جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأة ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها
لاني حق رفع الطلاق كما ان الامتناع في ثبوت ثبوت الامة في نفسها لاني حق
استحقاق الوعد على السابغ في ازا اشتري امة على انها بكر فادعي المشتري انها ميتة
وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك ان الولادة اصلها واما كونها شرطاً
والثابت بشهادة الواحدة فهو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فاما يكون
بالنواش الغام بالولادة بغير ان النسب كان ثابتاً بالنواش الغام وقت العلوق
كذا في شرح التفسير **قوله** بخلاف الجدل جواب عما يقال في رد الشهادة قد رتبنا على
الرجوع اليه عن اقامة البينة بقوله في الذين يرون في المحضات الامة فاذا كان
البحر علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجدل على غير ما ينبغي ان يقدم الجدل على
لاستحسان التوان في النظر في الزان في الحكم عند الف في فان قيل ان قوله ثم ياتي اهل
برمون فيكون شرطاً كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق وعيد
حر كان تكلم زيد شرطاً للطلاق والعاقبة جميعاً مثل الدخول فلو حصل جرد الدخول
شرطاً في حق العلق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا يقتلوا
عطف على فاجلدوه على مجموع الجمل الاسمية فاما جعلنا البحر عن اقامة البينة
لغواني في رد الشهادة لالا لاج من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي
وفي حق الجدل شرطاً لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة
ونقدم الجدل على البحر ليس يمكن بل متوقف عليه فيكون شرطاً **قوله** قلنا نعم لان النواش
كبيرة في نفسه موجبة لرد الشهادة بل هي مردودية ان يكون جانباً فيكون ثبوت
وبين ان يكون حجة تدفع منها الغاصب ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة

لم يكن

لم يكن الشهادة علة مقبولة اصلاً فان قيل لا احتيل الحسنة ولم يكن جانباً لمحضنة كما
ينبغي ان لا يتعلق به القذف والشهادة قلنا هو ان احتيل ان يكون حجة تدفع
الامة لا يحل الاقدام عليه وان كان صادراً قال الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى
زمان يمكن من احضار الشهود وهو ان اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه
الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة
مقتضفة على الحال لا مستندة الى الوصل لا احتمال انه قد ذف وله بينة
عادلة الامة بخبر عن احضارهم بغيرهم او غيرهم وامتناعهم عن الاداء واذا كان
ثبت الشك ورد الشهادة مقتضراً على حال البحر كان البحر شرطاً لا علامة
فان قيل لو كان القذف مردوداً بين النسب والكنية اعتبر جهة الكنية رعاية
الجانب المقذوف باقائه للحد على التأوف ينبغي ان يغير جهة النسب رعاية جانب
التأوف قلنا قد اعتبر ذلك في انه انما بالبينه على زنا المقذوف قبل تنازله العمدة
اقم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد الشهادة التأوف وصار مقبولاً الشهادة
لكن لم يتم الحد على المقذوف لان تنازله العمدة شبهة بردها الحد واقتلوا في حد
التنازله فاشترى بالجمع الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رجع الى رأي القاضي
في عصره والاصح انه مقدر بشد **قوله باب** الحكم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب
الشرع ولا بد من تحققة حسا الخ وجوده في الواقع وجب بدرك بالحق لا بعقل
او الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلاً والمراد بالوجود الحسي ما يقع مدركات
العقل بطريق التغليب مثل تصديق القلب والنسبة في العبادات ثم مع وجود
الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من التمس ان يكون سبباً
بحكم شرعي او لا ومع وجود الشرعي ان يعتبر الشرع اركاناً وشروطاً يحصل من
اجتماعها مجموع مستحق باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشروط ويشترط ثبوتها
كالصلوة والبيع ومنه سببية الفعل حكم شرعي ان يحمل الشرع ذلك الفعل على
بالتعيين سبباً لحكم شرعي بوصفه لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد وانزله كالبيع

بشر

لكذلك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله للبعيد سببا بطلان الصوم مثلا
 بل جعل الاساك من اركان الصوم فلو لم يمتنع به بطلان الصوم لكان وجوده شرعا ان وجد
 بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخرى معتبرة في الشارع في ذلك الفعل لكن من حيث
 انها ذاتية لها فهو صحيح الاجل والوصف وهو الاول البصير عند الاطلاق وان وجد
 الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع والقرض والعتق فانها
 من قولهم نسد الجور اذا ذهب رونقه وطراوته وبني اصداء وان انتفى شيء من الاركان
 والشرائط لم يفسد بطلان البيع المضامين والملاقح لا تشاء الركن وكان الحكم على ما هو
 لا تشاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدها على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والولد المالك
 فاسد اي بطلان اطلاقه على البيع بالنية والدم تارة لفظ الناسد واخرى لفظ
 الباطل وعندنا ان في لفظان مترادفان ولا منافاة في الاصطلاح **قوله**
 ثم حكموا بما اما حذفوا اسم تع المادون اسم تع ما يتعلق به النفع العام من غير
 اختصاص باخذ ثبوت اسم تع لعظم خطره وتناول نفعه والافعال باعتبار
 التحسين الكل سواء في الاضافة الى اسم تع وسواء في السموات وما في الارض وما في
 النضر والاشجار وهو متعال عن الكل ومن هو العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة
 كونه مال الغير وطريقا ذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجمع فيه من اسم تع وهو العبد
 على الشرائع ان اعتبار الشارع **قوله** اما حذفوا اسم تع فمما يتبع عبادات خالصة
 كالايان وعقوبات كالملة كالحود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دابة
 بين الامرين كالكنارة وعبادة فيها معنى الموت كصدقة النطر وموتة فيها
 معنى العباد كالحشر وموتة فيها شبهة العقوبة كالدراجة ومن قام بشبهة
 الفناء في ذلك حكم الاستواء **قوله** وكل من وكل واحد من الايمان وزوجه
 على الاصل المحل به والزاوية بمعنى ان في جملة النواع اصلا ومحلها به وزواياها
 كل واحد من النواع متمثل على التثنية والمراد بالنوع ما سوى الايمان من العبادات
 لا يشترطها على الايمان واختيارها اليه ضرورة ان من لم يصدق باسناد

لم يتصور

لم يتصور منه القرب اليه دكون الطلعات من ذوق الايمان ورواياه
 لا يشترط كونها في نسما على الاصل بل في ذوقها من فاصل الايمان هو التصديق بمعنى
 اذعان القلب وقبوله لوجهه والظاهر في ذوقها من فاصل الايمان هو التصديق بمعنى
 وجميع ما علم بحيث به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الازالة فبما استقام
 مخصوصة ولهذا قال النبي وم الايمان ان تؤمن بالله نفع وطاعة وكتب ورسالة
 فثبت على ان المراد بالايمان معناه القوي واما الاختصاص في المؤمن به فمعنى
 التصديق هو الذي يعتبر عنه بالناسية كرويون وراست كرمي واشتد وهو
 المراد بالتصديق الذي جعله المنطقون احدى شئ العلم على ما صرح به في رسم
 ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والموتة مع انما فهم على ان بعض الكفار كانوا يؤمنون
 النبي ولم يبايعوه انما هم يستنون امره الا انهم استكبروا ولم يؤمنوا فم كروا
 مصدقين والمحلل باطن الايمان هو الاقرار بالرب كونه نعمة على العبد ووطء
 على تصديق القلب ولهذا قد سقط الاقرار عند تعذره كما في الناحوس او تعذره كما في
 الكره وكذا الاقرار كمن من الايمان على ما جسدنا في بعض العلماء كالامام
 الشافعي وغيره الاسلام وكثير من المؤمنين وعنده بعضهم الايمان هو التصديق وحده
 والاقرار شرط لا جزاء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يؤذ باللسان مع
 كلفه منه كان مومنا عند الله وهذا اوفق باللغة والخوف الا ان في كل قلب
 خفاء فثبتت الاحكام ببلية الذي هو الاقرار ولهذا اتفق النون على انه في احكام
 الدنيا لا يشترطها على النطق بل على لو اكره الحربي او الذي فارق صحابته في احكام
 الدنيا مع قيام المدة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة الى التكلم بكلمة
 الكفر فتكلم به لم يصير كافرا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر ليس الكفر
 فلا يثبت حكمه مع ذلك قيام المعارض وهو الاكراه وكرهه انما هو تبديل الاعتقاد
 وزوايا الايمان في الاعمال لا دروني الاحداث من انه لا ايمان بدون
 الاعمال فثبتا لصحة الكمال بناء على انها من مقتضات الايمان وكلماته ما

الزاوية عليه راما النوع فالاصل فيها الصلوة لانها على الدين ومالته
 الايمان فتركت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح والاعمال
 القلب والحق به العدم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطهير الالمان
 طهارة خالصة لا متصرفة بالذات وزوايد مثل الاعشاك المروية في القطر
 المسجدة وكثرة الصلوة حقيقة او حكم بالانطلاق على شرط الاستعداد **قوله** وعبادة
 فيها مزية كصدقة النظر وسبب ذلك لان جهة المنة فيها هي وجوبها على
 الانسان بسبب رأس الغير كالنقطة ووجهها العبادات كزفة مثل شتمها صدقة
 وكونها طاعة الصيام واشتراط النية في اداؤها على ما هو من امارات العبادات
 ولما كان فيها من معنى المنة لم يشترط لها كمال الالهيته المشروطة في العبادات
 التي لصدقة فوجب في حال الصبي والمجنون اعتبار رجايب المنة فلا تكون فانه اعتبر
 جانب العبادات كونهما اربع **قوله** ومونة فيها عقوبة لما كان الموتى في العشر والجوارح
 باعتبار الاصل هو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعبادة
 باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والمكان من الارض في الجوارح سببا مونة فيها
 معنى العبادات والعقوبة ولما كان في الجوارح معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة
 والعشر يصح ابتداء الجوارح عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسرا الارض بين
 المسلمين لم يبيع وضع الجوارح عليهم لكن صح ابتداء الجوارح على المسلم حتى لو اشترى من كان
 ارض خراج كان عليه الجوارح لا العشر لان الجوارح لا تروى بين العقوبة الغير الطائفة
 به لم يبيع الا بالملك ولان جهة المنة راجحة بكونها باعتبار الاصل على الارض
 والمومن اهل المنة فبيع بناء وان لم يبيع ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادات
 لم يبيع ابتداء على الكافر لان الكونيات في التوبة من كل وجه ولان في العشر ضرب
 كرامة والكون مانع عنه في جميع امكان الجوارح كما ان في الجوارح ضرب امانة والاسلام
 مانع عنه مع امكان العشر واما ابتداء كما اذا ملك ذبي ابيض عشرة فبعد فدية على
 العشر لان من مرقن الارض والكافر اهل المنة ومعنى التوبة مانع فيسقط حق

فانها



وغيره

وعندها يبرهن بوضوح ان الكونيات في التوبة فلا بد من تغير العشر والتقصير
 بغير اللزوم فلو لم يكن اسهل من ابطال العشر ووضع الجوارح لما فيه من تغير الاصل
 والوصف جميعا والتقصير في حق الكافر مشروعة في الجملة كصدقات بين تغليب
 وما يترتب على العشر لا يقال فيه تضعيف للتوبة والكفر فيها لانا نقول بعد
 التقصير صار في حكم الجوارح الذي هو من خواص الكفار وخلافه من وصف التوبة
 وعندها يبرهن حقيقة ربح شتيل العشر فراجا لان العشر لم يشترط الارض في التوبة والكفر فيها
 بنسبة استوطلة والتقصير امر ثبت بالاجماع على خلاف النيات في قوم محضين
 تعذر ايجاب التوبة او الجوارح عليهم خوفا من العنته لكفرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه
 مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الجوارح **قوله** ومن قايمة ثبت ان ثابت بذاته من
 غير ان يتعلق بوجه عبادة يورث بطريق الطاعة عن الغنائم والمعادون فان الجهاد
 حق اسبق انوار الدين واعلاء الكلمة فالصواب به كله من سبغ الاية جمل اربعة
 اقسام للمغنيين امتناعا واستبقي الخس فتعطل لاحتيازا اداوه طاعة وكذا
 المعادون ولهذا جاز صرف الخس المغني الى الغنائم والى ابايهم واولادهم وخس المعادون
 الى الواو عند الحاجة **قوله** وقاصرة كرمات الميراث فانه حق الله او لا يقع في القتل
 ثم انه عقوبة للمقاتل لكونه غزاة حجة بجبايته حيث احرم مع الله الاتحاف وهي الزاوية
 لكنها قاصرة من ان القتلى لم يلحقه المني بونه ونقصان في ماله بل مشغ بوقت ملك
 له في ترك القتل ولما كان الجوارح به عقوبة وخوار للمقتل اي لباغرة النفس فيه بان
 ينصل فله القتل ويحصل اثره بناء على الشارع رتب الحكم على النفس حيث قال
 لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي او قبل موته هذا او خطأ لان فعله لا يوصف
 بالخطر والتقصير لعدم الخطاب والجوارح يستدعي ارتكاب خطور ولان النفس بالسبب
 بان حوز بغير اتي ملكه فوقع فيها موته وبذلك او شره على موته بالنفس فقتل ثم رجع
 او عن نهاده فان السبب ليس بقبيحة واطلاق السبب على التوبة باعتبار
 انه شرط في معنى السبب الى العدة فان قبل قد ثبت الجوارح بدون التقصير مثل

صدرته خطأ فاجاب ان البائع انما يوصف بالتقصير كونه محل الخطاب
 الا ان اسمع رفع حكم الخطأ في بعض المواضع فتصليح ما لم يرفع في التسل
 لعظم خطر الدم **بول** لانها اي الكفارات عند ان في ضمان التسل لا يقع في حق
 في التسل بين الباعث والسيب وانرض بان ضمان التسل لا يقع في حق
 بوجه لا منزهة عن ان يحمي خسار الخسار الى خبره بل ضمان في حقه خراف
 التسل قبل المدا بالمثل هو الحق الثابت لصاحب الشرع الثابت بفعل مضاده
 كالاسباب والنايات بالتسل ليس المراد بالمثل هو الحق انما في التسل فكلان ضمان الدية
 او النصاص وانما في غرضه فظا **بول** وعلى اي العبادة غالت في الكفارات لانها
 صوم واختان وصدة وتؤمر بها بطريق الفتوى ودرن بخر واستثنى القدم من هذا
 لكن كفارة النظر فان جهة العقوبة فيها غالبة فممكن بترك دم من افطر في رمضان
 متوقفا عليه ما على المظا بر فذهب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه كناية ولساناً كان
 جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظلمة اية ايضا كذلك ثم استدله
 بان الظلمة مشكوك من القول وزور فكون جهة الجنابة غالبة فبذلك ان يكون في حرام
 جهة العقوبة غالبة وهذا ما ساعد على ذلك واستدل الا بالاول فكلان التسل
 قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظلمة غالبة وانما الثاني فكلان من حكم
 ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يستطاع التشبيه وتداخل كفارة الصوم في الاظا
 في رمضان ما اراد المولى الا كفارة واحدة وكذا في رمضان بين عند اكثر المشايخ
 ولا تدخل في كفارة الظلمة جهة لو طاهر من امراته مرتين او ثلثي مجلس
 واحد او مجلس متوقفة لانه بكل ظلمة كفارة وانما الثالث فكلان كون الظلمة
 مشكوك من القول وزور وانما يصح جهة كفارة جنابة على ما هو مقتضى اجاب الكفارة
 على انه كان في الاصل للطلاق وكفى التشبيه للكفارة وبهذا يزيل قصور
 في الجنابة فيصير الاجاب الحقن الدائرة ولو كان ذلك لكان خرافة عقوبة
 محضه وايضا ولا يعضدهم ان السب هو الظلمة الذي هو جنابة محضه والوفد

الذي

الذي هو اسك معروف وبعض القول الزور لا يقع عطف القول على الظلمة انما رتب
 الحكم عليها الا انه جزا او اودا قبل القول لانها انما نزلت انما في الجنابة
 بالظلمة بغير تقييد بها على الفعل انتهى قوله بها فيقع الفعل بصفة كل من ذكرني
 الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها
 تكفير المعصية واذا ما بالسيئة خصوصاً اذا صار مع الاخر فيها مقصودا وانما
 ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لا يمنع حكمها الذي هو التواب للوصول
 الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول
 الى الجنة ويصح ذكر المحققين في الزنى بين كفارة النظر وبغيره ان واعية الجنابة على الصوم
 لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معوق للنفس اجتمع فيها الزجر فزود
 ما في تباير الجنابات فصارت المخرج فيها اصلا والعبادة تبعاً فان وعية تفت
 الى الاظا رطلها الراحة فتأكل فيما يجب عليه من المشقة انزجلا لخاله وفي باقي
 الكفارات بالعكس لا يري انه لا معنى للخروج عن الفعل للظلمة وان كفارة الظلمة رتب
 فيما يندب اليه فحصل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكذا
 اليه من نزلت فيما يجب فحصل ما تعلقت به تعلق الاحكام نزلت بالشرط كما في كل
 لا يكلم الله وشرع الاخر فيما يندب اليه فحصل ما تعلقت به تعلق الاحكام نزلت بالشرط كما في كل
 يعني ان العقوبة غالبة فيها بوجوه الاول قوله دم من افطر في رمضان متوقفا
 فعليه ما على المظا بر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظلمة
 وجه الاستدلال ظاهراً وعلى ما هو المذهب فيصير وجهه انه قيد الاظا بصفة
 التوق الذي به يتكامل الجنابة ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة
 العقوبة كما هو مقتضى كمال الجنابة الشا في الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من
 افطر خطأ بان سبق الماء خلقة في المضمضة فلم يعثر سببها كمال الجنابة طاهراً
 لما سقطت الخطأ كفارة في الخطأ وفي كمال الجنابة كمال العقوبة الثالث انه ليس
 في الاظا رتبة الا باجابه وهذا يدل على ان جنابته كماله حتى كان ينبغي

ان يكون كثر رتبة عقوبة محضة الا انه لا كان متعاضداً لتبديله الى نسخة الا بطلان
للمعنى الثالث اولاً لا يتصور بطلان بالافطار بعد التمام تحقيق بهذا الاعتبار وقصوراً
في الجناية فلم يحس الزجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متعارفة جداً
قول وجب الكفارات عقوبة وجوباً بمعنى انها وجبت اجرة الافعال لوجوبها
معنى النظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تبادى بالصوم والاعتقالات والعقوبات
وجب قرب وتوحي بطريق التعبد كالعبادات ودون الاستيفاء كالعقوبات بهذا
الكلام مما اوردته في الاسلام في كفارة النظر خاصة بمعنى انها وجبت قصداً
الى العقوبة والفرق بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اولاً لا يتصور
عن الفعل الخطأ مثلاً وقد اشترطنا في ذلك فيما سبق **قول** كانا في الحد ووقان الحدود
واجبة بطريق العقوبة وبثوبها الامام عبادة لانه ما مورى بما فيها وما عكس
ذلك وهو ان يجب الشيء بعبادة وتوبه ويكون ادائه عقوبة للمكلف وزجر لا وجوب
في الشرع بل لا يتصور **قول** فسقطت هذه العقوبات على ان العقوبة غالبية في كفارة
النظر الا ان ترتبط بقرينة وجوب عبادة او اداء خراج المظلم عن نظامه
ولولا ان المص حجب الضرر في قوله وجب عقوبة للكفارات لكنا نجعل كفارة
النظر في محس النظر ويستقيم المعنى النوع الاول ان كفارة النظر بسقطت بشبهة يورث
جنته ابا حنيفة في الجناية كما اذا جامع على فحل عدم طلوع النور وغروب الشمس
وقد بان خلافاً بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف من محل وحل واما جامع
زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في ابا حنيفة الا فطر ركن فحل بسببه
او شرب حمرة الماء انما تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا اراد ان يسلل رطل
وهذه فتشبه عند القاضي بقرينة ما تلوته او لفته فصام قوله ولم يصح
لو رتبته ثم افطر في هذا اليوم ولو جامع لم يورث كفارة لان القضاء هو هنا نافذ
كما لا خلاف في يورث شبهة حل الا فطر اذا لو كان نافذاً ظاهره اوجبه لا يورث
حقيقة للحل وزعمه ان قضاء القاضي يورثها وانه خطأ لا يخرج عن كونه

شبهة

شبهة كما اذا اشتد وبالافطار على رجل ففرض القاضي به نفسه الولي وهو عالم
بكدب الشهادة فما لم يشهد بشبهة لا يجب التصاص على الولي وعنده ان في
جب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بليس قطي وجعل الفلأورث
شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مأدبة وعدم البعض ودون البعض الثالث
ان المرأة اذا افطرت عداً لزوجها كفارة ثم خاضت في ذلك اليوم وامرئت
سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلا يبرء الصوم من اول
النهار واما المرض فلا يبرئ استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما بان الصوم
واستحقاقه فلو كان شبهة الرابع انه لو احتج صابغاً ثم شافوا فطر لم يبرئه الكفارة
وان لم يصح له الا فطر رتبة ذلك اليوم لان السور السبع في ثلث يورث شبهة واما اذا
السور بعد الا فطر فلا يسقط الكفارة لانها يجب حتماً مع فطر لا يسقطها من غير
العبادة اختار باختلاف البعض والمرضى فانه من قبل ما لم يجر **قول** واما اجتماعه في
الكفان وحق استيعاب غالب حد الذنوب فانه زاجر تعود ونفعه الى عامة العباد ورتبه
وقع العار من التقذوف ولغلبة المعنى الاول جري فيه التداخل حتى لو توفى جماعة بكلمة
او كلمات مشوقة لا ينام عليه الا واحد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعض التقذوف
ويشكك بالان ويؤثر في استيفاءه الى الامام وما اجتمع فيه الكفان وحق العبد بال
التصاص فان سعة في نفس العبد حق الاستعانة والمجهد حق الاستعانة في شرعية
التصاص ابتداء للتحسين واخلاقاً للعلماء عن الف والادان وجوبه بطريق المصلحة البشرية
عن من الجور فيه مع القابلية بالحل فكان حق العبد راجحاً ولهذا فمن استيفاه الى الولي
وجرى فيه الاعتراض بالمال واما حد قاطع الطريق في حق سعة فقط كان
او قبله لان سببه محاربة استيعاد ورسوله ومقدسها استيعاد خراج المظلمين
ما يجب حتماً مع تعاقب النسل وعنده ان في اذا كان للزوجة ثلث حق استيعاد فوجبه
انه من يستوفيه الامام ودون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد في جرمه ان فيه معنى
التصاص حيث لا يجب الا بالنفس **قول** ثم تبعته اهل الدار اي بعد ما صاروا اداً واحداً يورث

الصغير خلفنا عن ادائه صا رتبعته اهل الدار خلفنا عن ادائه احد اهل الدار
 ان لم يردوا او لم يردوا تبعته اهل الدار صارت تبعته التابعين خلفنا مثلا ان ابي سبي
 فان اسلم يربط مع كونه عاقلا فهو الاصل والافان اسلم اجداديه فهو تبع له والا
 فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعته الدار وان لم يخرج من قسم اوسع من مسلم
 في دار الحرب فهو يربط لم يسهل في الاسلام فوعات يعمل عليه ويؤمن في مشاير المسلمين
 ثم الخلق ان عند عدم الابوين ليست التبعته خلفنا عن ادائه احد الابوين بل عن ادائه
 الصبي نفسه كابن البت خلف عنه في الميراث وعند عدم يكون ابن الابن خلف في البت
 لاعتق ابنه لئلا يلزم للخط خلف فيكون الشيء خلف واصلا وقد يقال لا اشاع في كون
 الشيء اصلا من وجه خلفنا من وجه **ق** لكنه اي التبع خلف مطلق يرتفع بالحدث الى غاية
 وجود الما وبالنسبة وهو يرتفع فلم يجد راجعا فيتم انشأ الحكم في حال العجز عن الما الى التبع مطلق
 عند اذلة الصلوة فيكون حكم الما في تارة الزاوية به بتحقيق ذلك انه ان جعل
 التراب خلفنا عن الما في الاصل فاداة الطمارة واداة الخلف فكذا حكم الخلف في ذلك الما
 له حكم يراه لما كان خلفنا في اصلا وان جعل التبع خلفنا عن التوضي في التوضي اما في القول
 في الصلوة بواسطة رفع الخلف بطمارة حصلت به لاصح للحدث فكذا التبع اذا كان خلفنا
 في حين الاباحة مع الحدث لكان له حكم يراه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفنا
 وعند ان في هرج خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفته ضرورة الحاجة الى استعانة التوضي
 عن الزمة مع قيام الحدث كطمارة المستحقة حتى لم يرد في وقت ولا ادائه فربما يتم
 واحدا ما قبل الوقت فلان الضرورة لم تسخ واما بعد ادائه فربما واحد فلان الضرورة
 قد انعدمت وحق قال فمن لنا ان من الما اجدادها طمارة والآخر خيس وقد اشبهت عليه
 اوجب عليه التحري والاحتياط ولا يجوز التبع اذ معه طمارة يتبعه بقدر على استعانة بربيل
 معبره الضرع وهو التحري فلا ضرورة ح وعنده لا يجوز التحري لان التراب ظهور مطلق
 عند العجز عن الما وقد تحقق العجز بالتمارض الوجوب لست فطاف كان الائمة في حكم العدم
 واعلم ان وجوب التحري عند ان في الما هو ان لم يرد ما آخر طمارة يتبعه ولما اذ وجد فطاف

جاء فطاف اعدل المس عن عبارة في الاسلام حيث قبل جواز التحري في مسئلة الائمة
 بحالة السواي حال عدم القدرة على طمارة يتبعه في الما في ان عدم صحة التبع في التحري عند
 ان في من على انه لا صحة للتبع بدون العجز من الما سواء كان خلف ضروريا او خلفا
 مطلقا ولا يجوز مع امكان التحري ولا يجوز التبع في اواخر فتتبع هذه المسئلة على كون التبع
 خلف ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يتبع به ضرورة استعانة التوضي ليس كما ينبغي وان ارد
 بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز من استعمال الما وهذا مما لا يتصور فيه خلاف
ول ثم عند ادائه بعد ما اتفق اجماعنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
 فقال ابو حنيفة وابو يوسف والخليفة في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الما لانه يقع عند
 التعليل الى التبع على عدم الما وكون التراب موطئا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص
 لان نجاسة الخلف حكمية فيكون تعلقه بالآلة ايضا كذلك وقوله دم التراب ظهور المسلم
 ولما لا يخرج مالم يجد الما ويؤيد ذلك فان قيل ان كانت الخليفة في الآلة لا يوجب الاصابة
 كالماء فمن شرط الخلف ان لا يرد على الاصل فلم يخرج التبع الى الاصل خلفا ليس بهذا
 من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في حكم وترتب الاثام اذ استغناء التبع عن مسح
 الاس والرجل لا يوجب زيادة على الضرر فعندما يجوز اعادة التبع في اذالم يجد المتوضي اما
 لان شرط الصلوة في حين كل منهما موجودا كما لا يجوز بناءا احدهما على الآخر كالغسل على
 الما مع ان كل واحد من الرجل في قبول الحدث ورفعهما اذا وجد المتوضي ما كان
 في زمة ان شرط الصلوة لم يرد في حين الامام وان صلوة فاسدة فلا يصح انتدائه به
 كما اذا اعتقد ان امامه مخفي في جهة القبلة وقال قد وزر في الخليفة في الفعل بمعنى ان التبع
 خلف عن التوضي لان اسبق امر بالتوضي او لان التبع عند العجز فلا يجوز انتدائه التوضي بالتبع
 كما انتداه التبع بالتوضي وما ذكر ان زفر مع ذلك في هذه المسئلة بواقع ما ذكره الاجابة
 في شرح البسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز انتدائه التوضي بالتبع عند زفر وان وجد
 المتوضي **ول** شرط الخليفة ان لا يرد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليس لرب منقدا
 للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للتبع في الاصل مع وجود الاصل

مثلا ارادة الصلوة انعدت سببا لاداءه لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة
ثم لظهور البرزخ ينتقل الحكم اليه والبرزخ هو هذا كما اذا خلف لبس السماء فان البهيم والنعوت
مرجبة لغيره لا مكان من السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فان نقل الحكم
الى الخلف وهو الكرامة بخلاف ما اذا خلف على ثوب ما كان او ثوبت ما لم يكن
في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكرامة لعدم امكان البرزخ على ما سبق تخمين ذلك
قول الحكم عليه وهو المكلف ان الذي تعلق الخطاب بفعله واهيته
لذلك موقوف على العقل لا المكلف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكم حكما وفهم
لنظر العقل من ثبات كبره منها لجزءه في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا مكانا
ولا يتوقف افعاله على تعلقه بحجم وهذا مع لجزءه في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا مكانا
ولو قال بغير العقل للجسم لكان اسبغ يخرج النفوس الخلقية او البدن انما يطلق على شية
الجسدان وادعى الحكم ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب روح واليه
الاتساق بقرينة اول ما خلق الله العقل واذا قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك
بدليل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد وهو
ذلك ومنها قوة النفس الانسية بها يمكن عن ادراك الحقائق وهذا مع الاثر
التابع عليها من العقل المعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها
الغزيرة التي يفرقها العلم بالضرورية او نفس العلم بذلك وهو مع العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الخيارات ومنها طلبة حاصلة بالتميز يستنبط بها
المصالح والاياضي وهذا مع ما يحصل من الوقوف على العواقب ومنها قوة مجزئة بين الامور
الحسنة والبيهة ومنها هيئة مودعة للثبات في حركاته وسكناته وكلامه الذي هو ذلك من
المعاني المتعارضة والمتعارضة فاجتمع في هذا المقام التميز العقل وقوله هو نوراني بطريق
يستداه به من حيث انتهى اليه ذلك الخواص فينبغي المطلوب للعقل فيذكره القلب شايه
بتوفيق اسدغ ومع ذلك انما قوة النفس بها ينتقل من الضرورية الى النظرية
الا انه لما كان ظاهرا في التفسير اخفى من العقل احتياج المص الى توضيح وتبيين للاراد

منه ثم

منه فزعم انه يمكن ان يراد ما بعقل معناه ذلك لجزءه في ذاته وفعله
على ان يكون التوحيه المنور والياخي بعد هذا الاقتران من الصواب فانهم جعلوا العقل
من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الثاني
من هذا الجزء على نفس الذات كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي هو نوراني
الذي يورثه النفس وتعدا للادراك واهل انوسنا باقاضته اليه حال انصارتنا
بالنسبة اليه الشمس فكما ان باقاضته نور الشمس يركب الحسوسات كذلك باقاضته نور
تدرك المعقولات وقوله نوراني قوة شبيهة بالنور في بصيرة بها يحصل الادراك
يعني اني بصيرة الصواب اي بذلك النور طريق يستداه به اي بذلك الطريق والارادة
الانطرا وترتيب البادوي الموصلة الى المطالب ومنه اجنا سبها صيرورتها بحيث
يستداه القلب اليها ومن ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث
ينتهي اليه متعلق يستداه والضيق في اليه عايد الى حيث اي من حيث انتهى اليه ادراك
الخواص فينبغي اني لظهور المطلوب للقلب اي الودع المسمى بقوة العاقلة والنفس
الناطقة فيذكر القلب بتأمله اي التقائه اليه والتوجه نحوه بتوفيق اسدغ والارادة
لا بتأثير النفس او توليدها فان الافكار معداة للنفس وفيضان المطلوب انما هو
بالاسم اسدغ واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشرافه واقاضته نوره
ويكون نسبتة الى النفوس نسبة النفس الى الابصار على ما ذكره الحكماء وهو العقل العاقل
المسمى بعقل الفعال لا العقل الذي هو اول الخلق في كلام المص **قول**
وقد يطلق العقل على قوة النفس بها يحسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل
باعتباره يحصل للنفس مراتب الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول
شرايط الوصول الى المطالب والتميز في سببه وبين المطالب والتميز في طريق
التوصل اليه المتعاضد واما على هذا فعنه فابنية النفس لهذه المعاني فان قيل من ثبات
الشأن والعقل ومعنى القابلية التامة والانفعال فكيف ينسبها قلت هي قوة باقية
ترتيب البادوي وقسمه المعاداة والتصرف فيها وقابليته من حيث ان حصول

المطلوب انما هو بالالهام ويترفع الملك العلم فان قلت القوة التي بها يتسبب
 النفس العلم بغير مراتب الاربع فكيف تفرق بين الارتفاع الذي هو الرتبة الاولى اعني
 العقل البشري في تلك المراتب بين الارتفاع القابل الى ان يكتفى جمع الانوار فيحصل
 غاية المطلوب وبهذا وبالمراتب الاربع فان قلت كيف حصل المراتب الاربع
 في الشرح مراتب القوة النفس وتماثلها للارتفاع وفي الحق مراتب تصرف القلب
 بواسطة العقل فيما ارسم في الارتفاع فقلت حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب
 النفس باعتبار تفرقها في الكتاب العدم وتصرفها في الارتفاع في حصول المطلوب فيحصل
 تارة مراتب النفس وتارة مراتب تفرق النظرية اي التي بها يمكن من الكتاب
 العلوم وتارة مراتب تصرفها في الارتفاع وفيه تصرف القلب فيما ارسم في الارتفاع
 ان يدرك القايين الشاهدين يستدل من الانوار والوان على المراتب
 والمفردات مثل استدلاله من العالم وتصرفه على ان له انوارا غائبا كما سواه
 برتبة النقصان والتعاقب وان يتفرع الكلمات من البرزخيات بان يتفرع من
 الاحساس بحارة النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا
 يتفرع من البرزخيات المكيفة بالعوارض المشخصة والدوام الى رتبة حقايقها
 الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهذه النفس الالف بانه تفرع من احد برزخها
 بمبدأ اللاوراك وباعتبار تفرعها عما فوقها مستلزمة طاب في وارتها ويسمى
 عقلا نظريا بالنسبة بمبدأ النفس وهي باعتبار تفرعها في البدن الموضوع مكنة
 اياه تارة اعتبارا باسم عقلا علميا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات
 وترتيبها لاكتساب الكليات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ النظرية
 خالية عن العلوم مستعدة ويسمى عقلا بيو لا يات تشبيها لها بالبرهان الاول
 الخالية في نفسها من جميع الصور القابلة لها وذلك بتميزه استعدادا والاطلاق للكلية
 ثم اذا وركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا
 بالملكة لحصول ملكة الانتقال كما استعداد الادي تعلم الكتابة واذا وركت

النظريات

النظريات وحصل لها القدرة على استحضار ما متى ثبات من غير تحريك
 جديد سميت عقلا بالنفس لشدة قوة من النفس وذلك بتميزه استعدادا وان كان
 الذي لا يكتب لان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عند ما
 شاء هذه لها سميت عقلا مستعدا والاستعداد هذه القوة والى من النفس
 النفع وذلك بتميزه الشخفي حين ما يكتب بالنفس وبعبارة المحققين ان النفس
 المستعدة وحصول النظريات وحصول صور العقولات للنفس وذلك الخط
 من التسمية بالاستعداد وان النفس البديهي يكون في استكمال الخواص وادراك
 الضروريات والعقل بالملكة بعده والمقصود جعل البديهي استعدادا للنفس للانتفاع
 بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهييات على وجه يحصل الى النظريات
 اي مرتبة للتأدي الى المحولات النظرية واما جعل المستند ونهاية ومرتبة رابعة
 فانما هو باعتبار النية وكرمه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والافعال مستند
 مقدم بحسب الوجود على العقل بالنفس لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات
 ثم هذه المراتب استعدادات للنفس تحته بالثبوت والضعف كالذات الاول
 او كمال لها كالأربعة وبطلان على النفس بحسب ما لها من هذه الافعال ولا شك
 ان النفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبل فبطان على نفس القول ايضا وتبين
 بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء عقلا او مستعدا وجعلوا الرتبة الثانية وهي ان يدرك
 البديهييات مرتبة على وجه يحصل الى النظريات من طائفة التكاليف اذ بها يرتفع
 الالف من رتبة الكمال اليها ثم وشراف عليها نور العقل بحيث يحاذي اوراق
 المحسوسات **قول** واعلم ان بداية اوراق الخواص يعني لما ذكر في تعريف النفس لدرك الخواص
 نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق اوراق النفس بداية لزم ان يكون له نهاية
 لان اوراقها امور حادثة متقطعة ولا يحصل قوله من حيث متعلق ببداية
 والضمير في البعباء الى حيث اي طريق مستعد به من المعاني الذي ينتهي اليه درك الخواص
 لزم ان يكون نهاية درك الخواص بداية درك النفس وذكر ان بداية درك الخواص

هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي النفس في قوة سارية
 في البدن كله بها يدرك الخيال والبارود والطلب والباس وذكوات والذوات
 وهو قوة مشتقة من العصب المؤدش على جرم الانسان بها يدرك العلوم والشم وهي قوة
 مرتبة في زايدي مقدم الدماغ الشبيه بنين يلمسني الشدي يدرك بها الروائح والنجس
 وهي قوة مرتبة في العصب المؤدش على سطح باطن الفمخ يدرك بها الاصوات والشم
 وهي قوة مرتبة في العصبين المؤدشين اللذين يتلاقان في مقدم الدماغ فيؤدش
 اليه البصير يدرك بها الاضواء والالوان ولا يخفى اني ان الارسم فيها هو صورة
 المحسوسات لانني فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وليس يرسم
 في الباطن بل صورته كما ان العلوم ذلك الموجود في الخيال في النفس صورته ومعنى
 معلومته حصول صورته لا حصول نية ونهاية ذلك الحواس ارتسام المحسوس
 في الحواس الباطنة والشم هو ارتسامها في الحواس الخمس المشتركة وهي قوة مرتبة في
 الاول من الدماغ وبما هي غيب النفس يجمع فيها صور جميع المحسوسات فيذكرها
 والخيال وهي قوة مرتبة في اخر الحواس الخمس يجمع فيها مثل المحسوسات ويبنى فيها
 الغيب عن النفس المشتركة فهي حوائج والوجه وهي قوة مرتبة في اخر الحواس الخمس
 من الدماغ لما في مخرجها على ما ذكره المص بها يدرك المعاني المرتبة في الحواس الخمس
 التي لم يباو بها من حواس طرف الحواس وان كانت اما مخرجها في الحواس
 كعداوة وصدقة زبد والافظ وهي قوة مرتبة في الحواس الخمس من الدماغ فيحفظ
 المعاني المرتبة التي ادركها الوجه في خزائنه الالهية فيخبر الخيال بالنفس المشتركة
 وهي قوة مرتبة في الاول من الحواس الخمس من الدماغ بها يقع التركيبات
 بين الصور المحسوسة للاخوة من النفس المشتركة والمعاني المدركة بالوجه كانت
 له راس وان عدم الاراس وهذا معنى احد المذركات من الطرفين وهذه
 القوة يستعملها النفس على ابي نظام تريد فاني استعملها بواسطة القوة الالهية
 وحدها سميت مجلدة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اوسع الرجعة

بنت

سميت منكورة وما ذكرنا من حال القوة هو الموافق لما ذكره المحققون من على
 التشرح واستدلوا عليه بان الالف في ذلك الحس يوجب الالف في فعل ملك القوة ونقطة
 ثم في كلام المص بس ترتيب هذه القوى في الوجود والحس من ترتيب تصرفاتها وانما لها
 فانه يرسم اول الصورة المحسوس ثم يحزن ثم يرسم منه المعاني ثم يلفظ ثم يقع التركيبات
 والذات قال ثم بعده الى نقطة فاش رطفا بعد اليه ان محمدا بعد محسوس **ق** فاذ ان هذا
 اي ارتسام الصور والمعاني واحده المنكرة بانها من الطرفين من النفس ان طرفة
 من المنكرة علومها اي صورا ومعاني كلت لانها بالتصرف والتفكر في الاشياء من جهة
 يكتب استعداوا فيقول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين
 الحزنتين عن العوارض المادية قبلها عن العقل الفعالي فتشفي بها بالما سب ما بين
 كل كل وجزئياته وهذا عام التقريب في ان نهايتها ذلك الحواس هو بداية ادراك العقل
 على ما يشره التقريب المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فما لا يبين بهذا الكتاب
 ثم انما هو ان معنى ترتيب المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج
 الى هذا التعليل وان عود الضمير الى حيث هو لازم الظرفية على ما يعمد في العربية في
 الادوات العقل نور يضي ما يطربن الذي يتبدل بين الادراكات من جهة انتباه
 ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا يحال فيه لذلك الحواس وهو طريق ادراك
 الكليات من الزمانات والمغيبات من الشايدات فان طريق ادراك المحسوسات
 على سلكه العقلاء والحيوانات والنباتات والحيات بل اليها فملا يحتاج الى العقل الذي هو بصيرة
 ثم اذا انتهى ذلك الطريق واري بسلوك طريق ادراك الكلمات واكتساب
 النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدون قوة بها يمكن من سلوك ذلك
 الطريق فهي نور النفس بتعدي الى سلوكه فملا نور الشمس في ادراك البصائر
 فاذ انتباه الالف في ذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدي
 المطالع للغب بفيض الملك العلم **ق** ثم معلومات النفس برؤية الكلام الاشارة
 الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الالف وذلك ان الموجود وان لم يكن

لا يختص بها انما هو وجوده بسبب العلم به نظرا ولا فعلها لا يفتقر الى فعل بل معنى انه علم
 باشياء وتعلق بالحق وهذا لا يقتضي تعلقه بالانفرد والعلية وحصل لنفس القوة
 النظرية والقوة العقلية والاولى تعلقه بالنفس والثانية تعلقه بالنفس والبدن بحركات
 البدن عن الشر والجزات وهذا الترتيب يستلزم المعرفة بالجزات من حيث انها جبرية
 وشرعية والعكس اما الاول فلان الشرور مستلزما للبدن وطلاقات الشهوة
 والغضب والجزات مشايخ وتكاليف وتكاليف للمعوي فلا يتصور للمعوي على الكلام
 الى المنازلة بعد معرفة ان الاول شر والثاني حرم او ما الثاني فلان الجزاء الكمال لجواب
 بالذات والنفس مائلة الى الكمالات متبينة للتطويع القوي وامر بالمجزات فاذ الترتيب
 العلم بالجزات والشرور منها من حيث انها جبرية وشرورية والبدن في الجزاء لا يفي لمعروفه
 الجزات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرط
 وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والناطقة يستلزم المعرفة لان معرفة ذلك
 الجوهر المنبسط في الاشراق لا انقطاع لغيره ولا ضيق من جانبها فبذلك النفس في الاشياء
 فيكون بين فعل الجزات وترك الشرور وبين قابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل
 من فعل الجزات على وجود العقل استدلالا بوجوه المفهوم على وجود اللازم واستدل
 من ترك الجزات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم المفهوم ثم لما كان
 بين ان العقل متعارف في احوال الانسان حدوثا وبنا واما حدوثا فلان النفس
 متعارفة بحسب النظره كما في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن
 ونقصانه فكما ان كان البدن اعدل وبالواحد للبعث اشبه كانت النفس الناطقة
 الناطقة عليه الكل والجزات اعدل وكما كانت اجمل وهذا معنى صوابها وطلاقتها
 بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس وهذا معنى كدورتها وكذا بمنزلة
 الجوف في قبول النور ولا خلاف في ان النفس كلما كانت اكمل واقل كان النور الناطق عليه
 من ذلك السبب فيقتل العقل الكثر واما بقاء والى الاشياء بقوله مندرج من النقصان
 الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم تكمل القوة النظرية وتتحصل

الكلمات المحدودة بتكبير القوة العقلية ازادوت تناسبه لعقل النعمان الكامل
 من كل وجه فازادوت اضافة نوره عليها لازوما والافاضة بازوما والمناسبة
 ولا تفاوت العقل في الاشياء من بعد العلم بان عقل كل شخص يصل الى المرتبة التي هي
 مناط التكليف بقدر الشرح تلك المرتبة بوقت البصر اقامته للسبب الظاهر مقام حكم
 كافي السوء والشفقة وذلك لحصول شرائط الكمال لعقل واسبابه في ذلك الوقت بناء
 على تمام التجارة الى حكمة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وكما ان النور
 الجسمانية من المدركة والحركة التي هي ملاكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها يستفيد
 العلم ابتداء وبصل اليها صدد ويعرف منها نظيره اشر المادراك وهي شجرة مطبوعة للقوة
 العقلية باذن الله تعالى كما لا يخفى والاعطاف واستنفاد الذات والحركة للمادراكات
 قدر ما يفي من المصلحة فيحصل الكلمات **ف** وقد بين في باب الامر ان العلم ان الله في
 هذا المقام يحجز الحجت ويخص من الاربع لبقا في النظر في ادلة الخاشعين ونظيره صحة المط
 ولا تراعى المعقولة في ان العقل لا يستعمل بذكر كثير من الاحكام على انها صديقات
 وجوب الصدم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا تراعى الاشياء في ان
 الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل
 اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ومنع كونه سمعيا صرفا لان صدق
 الشارع من وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما الشارع في ان العاقل ان لم
 يتلقه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم ورووه واما لعدم وصوله اليه فهو يجب
 بعض الانحال وجرم بعضه بمعنى استحسان الزايب والعقاب في الاخرة ام لا
 فعند المعقولة نعم بناء على مسئلة الحسن والنجس وعند الاشياء لا ولا حكم للعقل
 والاعتدال قبل البعث وتبين تخمين ذلك **قوله** فقلنا للذين آمنوا ان يثبت
 الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثه الانبياء بدلالة الجزات فلو ثبتت
 معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** واما بقاء معارضة الروح العقل فان قيل
 الدور لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكلمات فكيف المعارضة

بينها اجيب بان يدرك الكل هو النفس كذا الكليات بالقوة العاقلة
 والذاتيات بالواسع ومعنى المعارضة ان اجاب النفس الى الاله الروح دون العقل فهاهنا
 ان يستعمل في العقل وذلك لان النفس بالواسع والروح محدود كما كانتا **القول**
 في ان العقل واحد غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورودها في الاربع
 كما ذكرنا من نظري للفظ وليس المراد ان العقل لا يستعمل في ادراك شي كذا
 حكم البتة على ما هو راي الاسما عليه في اثبات الحاجة الى العلم **القول** فالعقل العاقل
 لا يكلف بالايان هو الصحيح وفيه كبر من الشايع حتى الشايع المصور ان البصير
 العاقل يجب عليه معرفة اشياء لانها كمال العقل والبالغ والبصير في ذلك
 سواء وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البتة بخلاف عمل النيب ومعنى ذلك ان كمال
 العقل معترف بالوجوب والموجب هو ان يقع بخلاف ندب المعقولة فان العقل
 عندهم موجب بذاته كما ان البصير مجرد لا فعال كذا في الكناية **القول** وان كوت اي
 الراهنة بتشي من الزوج لانا انما وضعنا البصير موضع كمال العقل والتمكين في الاستدلال
 اذ لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق الترجع الى الاستدلال والتمكين عذر في ان
 اذا ينط الحكم بسبب الظاهر واربعه وجودا وعدما ولم يثبت حقيقة السبب فتنش
 ان بعدد الراهنة الى كوت كما سوسنا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه متى ارضى
 بحالها قلنا ذلك في الزوج وانما في الاصول لا سيما الايمان فوجب اذا وجد السبب
 الحق او وليه لعظم خطره **القول** وكذا اي مثل البصير العاقل البالغ الشايع في الجلس
 اذ لم تبلغ الدعوة فانه لا يكلف بالايان بخلافه حتى لو لم يصف ايانا ولا كونا
 ولم يعقده لم يكن من اهل النار ولا آمن من امانه ولو وصف بكونه كمال من اهل النار
 لعدالة على انه وجد زمان التجرد والتمكين من الاستدلال وانما اذ لم يعقده شيئا
 فان وجد زمان التجرد والتمكين فليس يعذر ولا يفتذر وليس في تقدير الزمان
 ولا في عقبيه او سمعته بل ذلك في علمه مع فان تحقق بعدد والافلا هذا هو الراجح
 حيث قال لا عذر لاحد في الجلس في الله لا يري في الاثبات والالتفات وانما في الشرايع

فيقدر

فيقدر الى قيام الحق تعالى قبل الشايع كالم يكلف بالايان كان ينبغي ان لا يهدر
 وجهه بل يضمن قائمه فاجاب ان العصمة لا تثبت بدون الاخر اذ يوارى الاسلام
 حتى لو سلم في وارث الرب ولم يهاجر البنا فقتل لم يضمن قائمه وكذا البصير والمجنون
 اذا قتلاني وارث الرب **القول** فصل في الاهلية يعني بعد اثبت انه لا بد في الحكم عليه
 من اهلية لكي وانما لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الروح
 الى صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاوادي صلاحية
 لصدر العقل منه على وجه يعتد به نزعها والاوادي بالذمة ولما وقع في كلام البعض
 ان الذمة امر لا معنى له فلا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون
 عن وجوب الحكم على المكلف في ذمته حاله في المصير او عليهم تحقيق الذمة لغة وشرعا
 واثباتها بالخصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذ خلق الله
 الانسان محل ما فانه اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهل الوجوب لحقوق له وعليه
 ويثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
 الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا العهد الذي جري من الله
 وعما به يوم الدين قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
 ذرياتهم واشهدهم على انفسهم ان لا ياتوا على ما ذهب اليه جميع من
 المفسرين ان الله تعالى اخبر ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
 اليوم القصة في ادبنا مدة كوت الكل بالشيخ في الصور وحسوة الكل بالشيخ بالنسبة
 فتصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعاد جميعا في صلب آدم ثم انما ملك
 الى الاله استلذه لتوهم بالنيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالايات بان
 الاثبات قد خفي من بين البراهين بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يراخذ
 بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير
 الانسان اهلا لاله وما عليه واعتبر بان هذا صادق على العقل المبلغ المذكور
 فهاهنا وان الاول لا يدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بابا لاسم

ان العقل بهذه الهيئة على العقل انما هو مجرد في الخطاب والوجوب مبنى على الوصف
 المسمى بالذات حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كالتركيب العقل في حصران غير
 الاربع لم يثبت الوجوب له وعليه والى اصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب للون الان
 ايهما للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فاما في قولهم وجب ان يثبت
 في ذاته كذا قلت معناه الوجوب على انه باعتبار ذلك الوصف فليكن الوجوب
 متعلقا به جعله بمنزلة طرف يستوفى الوجوب ولا لا على كمال التعلق وان شئت الى ان
 هذا الوجوب انما هو باعتبار العود والبيان الماضي كما يقال وجب في العود والعودة
 ان يكون كذا وكذا واحا على ما ذكره في الاسلام من ان المراد بالذات في الشرع نفس ورتبة
 لها ذمة وعود معناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها كذلك العود فان رتبة تفسير
 للنفس والعود تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من سميت الحلي باسم الحال والمقصود واضح
 قال الله تعالى واذا اخذ ربك ذهب كبر من المنبرين اليه ان ينزل والمراد ان ينزل الاله
 على الربوبية والوجدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انفس الرضا
 طابره الاله ينزل للزوم العقل له لزوم التلاوة للتعق من غير اعتبار استعارة
 في التعق على انوارده كما يقال جعل القضاء في عتقه لا يراه وصف به صا ايهما لذلك
 والمراد مجرد الازام والالتزام وتحقيق ذلك الى علمه والبيان واذا قرع وعلمها الان
 فالمراد بالذات الطاعة الواجبة للاداء والمعنى انما العظمة بحيث عوضت على ثبوت
 الاحرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا بين ان يحكمها وعلمها الان
 مع ضعف بنيتها ورخاوة قوتها لا جرم فان الراي بها والقائم بحقوق غير الدارين
 انه كان ظاهرا جوهرا حيث لم ينف بها ولم يراع حقها جوهرا لا يكتفى عاقتها وهذا
 وصف الجسد باعتبار الغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها قواها وقوا
 لها ان يعرضت في انفسه وخلقت جنة لمن اطاعها وما راعى عصا في خلق من
 مستحبات على خلقها لا تخشى في انفسه ولا ينفى ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم وعرض عليه
 مثل ذلك فحده وكان ظاهرا جوهرا لا ينفى لخلق ما خلق جوهرا لا ينفى عاقبة

وقبل الامانة العقل والتكليف وعرضها على اعتبارها بالاضافة الى استعداد
 رايها وتضمن عدم العلاقة والاستعداد وحمل الانسان فاعلمته واستعدادها وكونه
 ظاهرا جوهرا لا يغلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا الجسد ان يكون
 على الحلي عليه فان من فوائد العقل مبرهنات على الترتيب حافظا لها من التعدي
 وفي وزنة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديها وكسر سورتها فظهوره لا يسل في هذه
 الايات على ان الانسان وصفنا به بصير ايهما على علمه وليست شوي ابي ولالة
 للتعق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مورد من موارد الكلام
 وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان بمنزلة وجب عليه شيء
 فلا بد منه من وصف به بصير ايهما لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل لالة
 قوله تعالى اقربوا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهره كذا نبوت النبوة لا الا يدل
 على ان الله وصفها هو الزم طوار ان يكون ذلك لذات الانسان على ان
 الرزق غير متحقق بالان في ثبوت ثبوت الذمة للحلي واية **قوله** فان مسايي ان
 ما وذاك علمه اني لم يركب اليه منك والبارع بالعكس والعوب بغير
 بالبارع وبقال بالبارع لانه لا يمكنك ان ترسبه حتى تحرف بهذا الاعتبار
 الظاهر لما هو سبب الجزاء الشرعي فضاء الله تعالى وقدره وعلى العبد فان كان قدر المعبد
 بمنزلة محله بغير اليه من غش الغيب ووكذا القدر ولا يخفى على كلام المصنف في الساج
 حيث جعل الظاهر استعارة لسبب الجزاء الشرعي فضاء الله تعالى وقدره واعمال
 العباد ثم قال فالمنع الرشاه ما قضى له من جزاءه فليس الظاهر عبارة عن نفس الجزاء
 المقضى ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر او لا والقدرة هو التقدير والتفصيل لا يبي
 والاطمار وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب
 المبين والدوام المخلوط بجمعة مجمعة على سبيل الابدي والقدرة عبارة عن وجودها
 منفصلة منزلة في الالهيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا
 خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدرة في الارادة

وقد يقال ان اسعق او اراد شيئا قال لكن فيكون هناك امران الارادة
 والقول والارادة قضا والقول قدره **فصل** في فصل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
 من الدم جزء منها من جهة انه متصل باستنساخها وتورثها مستقلا من جهة
 التورث بالحيوة والربو لا انفصال يكون له فدية من وجه حتى يصح له حجب الحقوق
 له كالارث والوصية والنسب لا الوجوه ما عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب
 عليه من وابه بعد الانفصال عن الام فيصير فدية مطلقة لصيرورته نفس مستقلة
 من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل من يجب
 على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء انضعت بينه والمقصود من الوجوب هو
 الاداء اختص واجباته لما لم يكن ادائه منه فلهذا اخرج الى تفصيل الواجبات
 ويميز ما يجب عليه كالا يجب وهو من الكتاب **قوله** كنفقة الزوج فانما صلة نسبه
 المومن من جهة انها يجب على التي كناية لما يحتاج اليه اقراره بقرينة النفقة على نفقات
 نفقة الزوجة فانه نسبه الاغراض من جهة انها وصت جزاء لما احتسب من الواجب عليها
 عند ارجل وانما جئت صلة لا غرض من هذا لانها لم يجب بعد المعارضة بطريق النسبة
 على ما هو المعبر في الاغراض فكذلك ما صلة يستطع بعض الالة او المبرج من كنفقة الاثبات
 ونسبها بالاعراض يصير ونسبها بالانتماء **قوله** وان كان عاقلا اي العبيد لا ينجى الدية
 وان كان واعقل فبغير لان الدية وان كانت صلة الا انها بنسبه جزاء التفسير
 في حفظ النفس عن فعله والنصي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على الشاذلي قوله
 وان كان عاقلا اي ايمان ان اراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان الالة
 لا تصور الا من العاقلة فلا معنى لتأكيد قوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبد
 لا يجب عليه اي على العبيد فان قلت من جملة العبادات الايمان وليس بربوبي
 ولا على كونه على التلب قلت جعله من البدنية فليجب اذ اعتبارا واشتراك على الاقرار الذي
 هو على الملك وذهب في الاسلام الى ان العبيد اذ اعتق يجب عليه نفس الايمان
 وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر او الميحل

على فائدة

عن فائدة رجحوت العالم وهو السبب متورني حتمه واما الخطاب فانما هو وجوب
 الاول وهو ليس بهل فلو ادعى الايمان بالانوار مع التصديق وضع فرضا لان الايمان
 لا يحتمل الفعل أصلا وهذا لا يبرهنه بخلاف الايمان بعد البلوغ فالعبيد يبيعون من قبل سنوا وجوب
 الاداء لانه لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بقدر النوم والافاق بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط
 بحال والعبيد لا يبايعون في نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة العبيد وهو ياباه بغيره
 ان خفي عليه يزوج بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان خفي
 لان الوجوب لا يثبت بدون حكم وهو الاداء لكن اذا ادعى يكون الايمان الموروثي رضا
 لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فخطب والافاق بسبب الخلق فاقم فاذا وجد وجبه
 كالمسؤول اوصى للجمعة **قوله** في المالبة فلهذا المقصود هو الاداء يعني ان التوضي من
 شرعية العبادات المالبة كالزكاة مثلا هو الاداء لمنه المطيع عن العاصي لا المال لان الله
 غني عن العالمين وليس المعنى ان اسعق اراد الاداء من كل مكلف حتى يفرم من عدم اداء
 البعض بخلاف مراد اسعق وهو لا يبرهن انه لا يخلو الجن والانس الملعونة ولا يفرم من
 عدم معرفته البعض بخلاف مراده فليس بهذا الحاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو
 الاداء في حين من علم اسعق منه الاتمار واماني حين غيره فالمقصود هو الاداء بالسلام والزام الحجة
 فان قيل فوجوب النيابة في المالبة كما اذا وكل غيره باداء زكوة فيسقط ان يجب على العبيد
 ويؤدي عنه ولله اوجب بان فصل الباب في النيابة الاختيارية يقتضي ان لا يوجب منه
 فيصل عبادته بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة مخضعة كالغسل والمراحم في بعض
 ان يجب الاصل المقصد لا الخلق من معنى العبادات والعقوبة وتدين ان معنى العبادات
 في العتق والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقتضى **قوله** ولكافة الى القدرة
 الكاملة يكون بالعقل الكامل اي الموقوف بفترة البدن وذلك لان المعبر في وجوب
 الاداء ليس بمرور الخطاب بل مع قدرة العتق وهو بالبدن فاذا كانت تلك القدرة
 مختصة من وجهة الكمال كمال العبيد الغير العاقل او احدهما كافي العبيد العاقل المعنوي
 البالغ كانت الالهية ناقصة **قوله** فثبت بالقدرة الناقصة انهم لانها

اما حقوق اسرع اذ حقوق العباد والاول اما حسن لا يثبت النجس والنجس لا يثبت
 للنجس واما ضرر ودينها والثاني اما نفع محض او ضرر او ضرر ودينها صارت سنة
 واحكامها مذكورة في المتن **قوله** او هو محض النجس ونفع محض يعني ان الايمان
 وفروعه حسن ونفع محض فلا يلحق بالنجس بل هو محض النفع لا يضر بالانعام والعدو
 حيث بان ثم ذكره فاجاب انه لا ضرر في الامن جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع على وجه
 لانه لا يثبت السقوط بعد البلوغ بعد النجوم والافاء والاكراه والافاء لا يضر في نفع محض
 لا ضرر فيه فان قيل نعم الاداء ايضا يثبت الضرر في حق احكام الدنيا كومان الميراث
 عن مورث الكافر والقوة بينه وبين زوجة المشركه فاجاب انما لانها مضافان
 الى اسلام الصبي بل الى كونه المورث ولو سلم فها من غرات اسلامه واحكامه اللازمة
 منه ضمننا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هو لسان الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
 الدارين وصحة الشئ انما يثبت من حكم الاصل الذي وضع له لا يثبت من حيث انه
 من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث ثروة او ذهب منه قريب منه قبله يعق عليه
 مع انه ضرر محض لان حكم الاصل الميراث والهيبة هو الملك بلا عرض لان الحق انما
 يرتب عليه ما في هذه الصورة **قوله** الا يرى انها اي حومان الميراث عن المورث
 الكافر والقوة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما ثبتت ايمان الصبي تبعاً بان اسم
 احد ابويه ولم يبد اضرار النفع محض ثبوت الايمان كونه من الثمرات والملازم للميراث
 والاحكام الاصلية للابان واما الكون فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الابان او لم يمنع
 عنه الكون وجعل مومناً لصاحب الجليل باب عليه لان الكون جهل باسرع وصفاته وحكمه
 على ما هي عليه والنجس لا يثبت على ما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب نعم انما
 الصبي في حق احكام الاخرة اتعاق لان العنقود الكون ووجوب النجس مع الشرك
 على البرية شرع ولا حكم به حتى وكذا في احكام الدنيا عند اية جنسية وهو شئ امرأة المسلمة
 ويجرم عن الميراث من مورثة المسلم لانه في حق الرودة بمنزلة البالغ لان الكون مظهر
 لا يثبت الشرعية بحال ولا يستقطب بغيره وانما لم يثبت لان وجوب النجس ليس لوجوب الارث او

م. الخاز

بل بالجزية وليس من اهلها كالمراة وانما لم يثبت بعد البلوغ لان اختلاف العلم في صحة
 اسلامه حال الصبي مما يشبه في استواء النسل **قوله** بلا عهده اي لا يلزم العبد والعبد
 بتصرفها بطريق الركالة عهده لان فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان ياتى به
 المولى فينفذ في تصوراته بانضمام راي المولى فيدبره العهدة ولا يباشره لان ولاية المولى تظفر
 وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي لحي انه لا ضرر
 في اثبات اصل الملك حتى يملك ابتاع العطلان عند الحاجة فلو سلمت الزوجة والزوج
 زوجه بينهما وكذا اذا ارث الزوج واحدة **قوله** الا الرض اي الا ارض او استوا من على الصبي
 بجوز للاب دون القاضي واما الاقوام فانما يجوز للقاضي لان الاقوام تطلع الملك
 عن العين ببدل في زنته من موثري في الغالب ينسب النفع فلما ملك المولى واما القاضي
 فيمكنه ان يطلب بدله ورضه مال الشيم ويكون البذل ما مؤن التفت باعتبار الملاوة
 وعلم القاضي والعدالة على التخصيص من غير موثري وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر
 على استنباطه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** او ما كان مرفوعا اي ختم النفع والضرر
 كالباع يثبت الرج والمكران وكذا الاجارة والشري والشكاح والنفس جعل احتمال الضرر بغير
 خروج البذل عن الملك حتى لو باع الشئ باخصاف بتمته كان ضررا ومفنا ولا يلزمه ان
 لا يندفع الضرر بحال فقط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام المولى **قوله** فانه ان الصبي
 اهل الحكم اي حكمه هو مرفوع وبين النفع والضرر او باشره المولى ينسب وذلك انه ملك
 النفع او باع المولى ماله يملك العين او اشتراها او يملك الاجرة او اجارها ويملكه ويبيع
 طريق حصول المنفعة وحيث ثبت بمباشرة المولى وبمباشرة الصبي **قوله** وعندهما ان تصرف
 الصبي باذن المولى فيما يثبت النفع والضرر عند اية بون وعندهما انهما بطريق ان يجعل بهما منزلة
 بمباشرة المولى ينسب حتى كان الصبي الذي يقتصر على ما يقتصر عليه تصرف المولى وعندهما ان
 الاسلام ان راي المولى شرط لاجازة وتقوم رايه بخصوصه فيجوز ان كان المولى باشرته بغير
 ان راي المولى شرط لاجازة التصرف او ينسب او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث
 جازر تصرفه بالتصرف الغير وفيما اذا باشرته بغيره بغيره فيجوز ان يكون رايه بان يترك

بيد المخصص بان يعين نفسه فبغير كان الولي ما نزلت **قوله** واما وصية فباطلة جواب
 سؤال عن توريته بوجوبين احدهما ان الوصية تقع فحق لانه يحصل بها الثواب في الآخرة
 بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الوصية والصدقة فان فيها ضررا والملك
 والبركة فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع فحق عليك
 الصبي وما بينهما ان الوصية ما يرد بين الشفع والضرب لا سيما اذا كانت لغير حصول
 الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للموت على هذا الوجه جواب
 المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ويزعم من محبتها باذن الولي ولا ريب في ذلك
 بل طريق الجواب ان لا يعم انها تضمن نفعها بعينه بل هو ضرر فحق والشفع الذي تضمنه ما يقع
 بانسان الى المال وهو انه حال الموت فلا ينعده توريته ما لو كان باضعاف قيمته لم يجر وكما لو كان
 امرأة العسرة الشوماء المزدحم اخبرها الموصية للشاء ولا يخفى ضعفه ولكن تطيق جواب
 المص على التفسير الثاني بان يقال مراده ان ضررا اكثر لان نفس الملك الى الاقارب
 افضل عندنا من غايته من صلة الدم ولان ترك الورثة اخيرا من تركهم فزاد بالنقص
 وترك الانفس في حكم الضرر الحضي وبهذا يشترط لانهما شرعت في حق البالغ كالطلاق
 بين الضرر الحضي قد شرع للبالغ كمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا خفيا **قوله**
 فصل لما ذكر الاهلية شرعنا شرع فيما يترتب عليها من اضرارها او جوب تغيرها
 في بعض احكامها وبسبب العوارض جميع عارض على انه جعل اسماءه كات وكاهل
 من عارض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
 كما يقال البياض من عوارض النسخ ولو اريد بالعرض الطراني والحدوث بعد العدم
 لم يصح في الصفو الاعلى بسبب التعقيب ثم العوارض زعامة ان لم يكن للبعد فيها اختيار
 واكتف بركبتة ان كان له فيها دخل يكتسبها او تركها الزمان والسمائية اكثر
 تغيرا واشد ما يترتب من وجوب اضرار الطراني والصفو والعتة والشبان والنوم والاعطاش
 والوقد والمرض والخبث والناس والموت فاطنون اختلاف القوة الميزة بين الامورة
 الحسنة والسيئة المذكورة للعوارض لا لظهورها وما يتعطل انفعالها ما تقتضيه جيل عليه

وما نفي اصل الحقة واما لزوم مخرج الدماغ عن الاعتدال بسبب خطا او آفة
 واما لاستبلاء الشيطان حليب والتمسك بالحيالات الناصرة اليه حيث يفرح ويترفع من
 ما يصيب سببا **قوله** لما نفي ان الملتفات للجزء القدرية التي بها يمكن من اثبات
 العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وباتت القدرية ينشئ الاهلية فتش
 وجوب الاداء فيشتق نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الملتزمون امامته او غير معتد
 وكل منهما اصل بان يبلغ مجتزا او طاريا بعد البلوغ فالتمسك مطلقا يستلزم
 لعبادات وغير الممتدة ان كان طاريا فليس يستلزم استحسانا لوجه الاول
 الاطلاق بالنوم والانتفاء يجمع كونه عذرا او عارضا زال قبل الامتناع مع عدم الجواب في الثاني
 القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لهما نفس الامة بدليل ان يرتب عليك
 والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الامة الا انه اذا انتفى الاداء
 تخففتا وتغير المزدحم المخرج في القضاء بنعدم الوجوب الثالث ان الملتزمون اهل للثواب
 لانه من سبب الملتزمون والمسلم ثواب والثواب من احكام الوجوب فيكون له اهلا
 للوجوب في الجملة ولا يخرج في الجواب القضاء فيكون الاداء ثابتهما بغيره في الوقت
 ورجاؤه بعد الوقت هذا اذا كان الملتزمون غير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا عند
 ابيه يثبت بسقط بناء الملتصا على الاصل او الاستدوا وعند جيل ليس يتعطل بناء الاستدوا
 على الامتناع وقسط والاختلاف في اكثر الكتب مذکور على عكس ذلك وجه التسوية بين
 الاصل والطاربي امران احدهما ان الاصل في الملتزمون للحدوث والطراني في الامة
 عن الآفة في الاصل في الجبله فيكون اصاله الملتزمون امر عارضا فيلحق بالاصل وهو
 الملتزمون الطاربي وثانيهما ان زوال الملتزمون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر
 عارض على اصل الخلقة لا لتقصا جيل عليه وما علة فكان مثل الطاربي ووجه
 القوة ايضا امران احدهما ان الطراني بعد البلوغ زعم جانب العوارض فيحصل اعتداله
 عن عدم الامتناع والطاربي بغير العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجتزا زال فان حكمه حكم
 الصفو فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصل يكون لآفة في الدماغ مانعة

عن قبول الكمال يكون اذ اصاب لا ينس الحاق بالعدم والعدم قد عرض على كل
 محذور انه ينس بالعدم **قوله** ثم لا يمتد الى الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الزمنة
 وليس له حد معين فمددوه بالاولى وهو ان يستوجب الطلوع وظلقة الوقت وهو
 البوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشرائع الصلوة لوانها
 بعض ابدية جنس النقص وقيل الصلوة ان لا يجب اذ البس ليس محل للصوم فاجتنبوا والافاق
 فيه سواد ثم استوطا في الصلوة التكرار لثبات الكثرة فيحقق الرجحان الا ان حذر حذر
 اعتبر نفس الواجب ان جنس الصلوة في شتر طارها وذلك بان يصير الصلوة شتر
 وحدها اعتبر انفس الوقت اقامة للسبب الظاهر في الوقت من ان الوقت انفس
 على العباد وفي سقوط النقص فخرج بعد الطلوع وانما في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
 النقص عند محذور لم يكر جنس الصلوة حيث لم يصير الصلوة شتر وعندها لا يجب
 لتكرار الوقت زيادة على البوم والليله يجب ان عات وان لم يزد وجب الحاجات
 ولم يشترط ان الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزد على الاصل
 وظلقة الصوم لا يدخل الا بعض احد عشر شهرا فيصير السبع اضعاف الاصل
 ولا يمتد زبادة الزمان في نفس اعضا والوضوء كما كيد للزمن لان السنة وان
 كثر لا يمتد الزمنية وان قلت فصلت عن ان يزيد عليها والامتداد في الزمنة
 باستيعاب الزمان لانه كثر في سنة وعندها يرس في رواية بنام الاكثر مقام
 الكلي سيرا لا يخفى في الواجب سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حرجا لان الحرج
 هو ان يتم الفعل بركته ويقع في محله وتقدر على اهله ثم لا يعتبر حكمه فظا المصنع
 او المحل واما ان المجنون استغلا لا انما لم يصير لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
 ايمانه بعباده لا حد ابدية فانه يقع لان الاعتقاد ليس له ركن ولا شرط وهذا
 يظهر للواب على ان قال لان غايته ان السبع ان يجعل منزلة الاصل فاذ لم يقع
 بفعل نش عدم صلاحه لذلك فيفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امرأة
 لذكرها بان على ان تزوج على صحة ايمانه بها فكان انشأ بغيره لو اسلمت كذا



بن

كنا به تحت مجنون كتابي له ولي كتابي بوض الاسلام على الولي فان اسلم صار
 المجنون مسلما تبعا له وبني النكاح والاثر بينهما وكان النكاح في النكاح لانها
 كذا في الصلوة الا ان هذا النكاح لان للصوم حدا معلوما بخلاف المجنون في النكاح
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من النكاح والقدرة المجنون على الوطى **قوله** ويصير مردا تبعا
 لا بدية تبعا او ابلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدوا وطفا معه بدار الحرب وذلك ان يكون
 باس مع نفع المجنون العقول بعد شقة بواسطة تبعيته لا بد من بخلاف ما اذا ارتد كذا
 في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلم ثم جن او اسلم عا قلا يخفى
 قبل البلوغ فانه صار اهلا للمعاينة بتور كنه فلا يتعدم بالتبعية او عروص المجنون
 فانه ابا المجنون يواخذ ببقائه الافعال في الاموال كما اذا خلف مال ان
 لتحقيق الفعل مع ان المقصود هو المال واذا وده بجعل الشبهة بخلاف اقواله فانه
 لا يعتد به شرعا لا شفا وتقتل المعانة فلا يصح اقواله وعقوده وان اجارها الولي
قوله ولا يبرم على هذا الزمان بالكلية والركن كما اذا ارتد الصبي العاقل واسترق فانه
 لا يصح الارث اما الكافر فلهذا لا ولاية له ووجه السبب للارث على ما بينه البقرة
 حكما به عن تركها بدم وليا يرثي واما الرقيق فلهذا ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه ان حكم
 العتق حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عدم العقل فاطن به المجنون
 وفي الآخر نقص العقل فاطن به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل عنه بغير اسلمه
 وتوطئه في بيع مال الغير والشرى له وفي اطلاق امرائه واعقابه بعده وممنع ما يوجب
 الزام شي يجتنب السقوط فلا يصح السقوط طلاق امرائه واعقابه بعده ولو باذن
 الولي ولا يبيع وشراؤه لنفس بدون اذن الولي ويطلب المجنون الواجبة
 بالاطلاق لا بالعقد وكمن المشتري وتسلم البيع ولا يجب عليه العقوبات ولا
 ولا العبادات وفي التفرقة انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأه
 المعتوه اذا اسلمت لا يخر عن بوض الاسلام على المعتوه الى كل العقل هذا الاستدلال
 ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام

لان اسلامها صحيح ويصح خطابها بالادمان لان ذلك من العبد والزوج وانما سقط عنها
خطاب الاداء فخرج اليه من اسبقه خاصة وانما التاخر في حق الصلوة خاصة كذا في
الجامع وغيره **ق** ومنها النسيان وهو عدم المصيرة الى الصلوة عند العقل عما من شأنه
الملاحظة في الجملة اعلم من ان يكون بحيث يمكن من ملاحظتها ان وقت شأ وبشيء لا يوجب
وسموا او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تحشم كسب جديد وهذا هو النسيان
في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة كمال العقل ولا يكون عذرا في حق
العبد ولانها حرفة طاعتهم لا لطلبها وبالنسيان لا يثبت بهذا الاخترام فلو انك
مال انك ناسي يجب عليه القضاء وانما في حقك اسبقه فاما ان يقع المراكبة في النسيان
بتقصيره كالاكل في الصلوة حيث لم يذكر مع وجود المراكبة وهو هيئة الصلوة فلا يكون
عذرا وانما لا يتقصيره فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومضافا
لذلك كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشروع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند
الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس بضعفك ما تذكره اخطا ربا بابل واجزاء ما على ذلك
سلام الله في العترة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته او لا تقصر من جهته والنسيان
غالب في تلك الحالة كقصة تسليم المصلي في العترة فهي رابعة الى السلام **ق** وهو ان النوم
لا كان بخرا عن الادراكات اي الاحاسات الظاهرة او الخفية الباطنة
لانك في النوم عن الحركات الارادة اي العاصدة عن قصد او ارادة واختيار
بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ومخو اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت لا يثبت
لا مشاع النوم واجبا والنقل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستقامت
حال النوم لعدم اخلال النوم بالزينة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه
او خلفا بالنقصان والجهل عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الخرج من مكان
الواجبات واستدراك الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بناء نفس
الوجوب بقوله ثم من نام عن صلوته ونسيها فليصدها اذا ذكرها فانه لم يكن
الصلوة واجبة لانهما يتقصرا وما قيل في نقطة من اشارة الى وجوبها حال

النوم

حال النوم والاعمال كان بما عمن الصلوة **ق** وبطلان النوم عبارات النيام
بما يعبر به للاختيار كالبيع والشراء والاسلام والروحة والطلاق والعنف لا ينافي
الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الى ان الطيور ولها ذهب المختصون
الى انه ليس بخبر ولا اثبات ولا ينعف بصدقه ولا كذب **ق** فانما اراد في صلوته لا يبيع
بما ختمه في الاسلام وذكر في التواذرات فواة ان يربح من الرخص وفي التوازي
ان حكم النيام بنفسه صلوته وذلك لان الشرح جعل النيام كالمسبقة في حق الصلوة
وذكر في المتن ان عامة المتأخرين على ان فاقمة النيام في الصلوة يبطل الرصد والله
والصلوة جميعا اما الرصد فبالنقص الغير النافي بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النيام فيها بمنزلة المسبقة وعذرا في حقيقته بنفسه الرصد وكون الصلوة في حال
له ان يتقيا ربي على صلوته لان في الصلوة بالتمهنة منى على ان فيها معنى الكلام
وتدرك ذلك بزوال الاجتناب في النوم بخلاف الحديث فانه لا يتصور الا الاجتناب وقيل
على العكس وما كان في التمهنة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات فيكون
مسند التمهنة على ابطال النوم عبارات النيام **ق** ومنها الاغذاء اعلم انه ينشأ
عن التعب بخلافه يتكون من الطيف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقويضا
عليه قوة تسمى بربانية في الاعضاء البرية في اعضاء الانسان فتسري في كل
عضوة حتى يبين به ويتم بها منافع وهي ينقسم الى ثلاثة وجوه اما الحركة فهي
الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما القوة فهي التي تحرك الاعضاء وتدير الاعضاء
او افعالها ليس على المطلوب او ينشأ عن المنافع فاما ما هي مباديها فالحركة التي
المنافع وبشيء قوة شهوانية ومنها ما هي مبادي الحركة التي دفع المضار ونسي قوة
غضبية واكثر تقوى الحركة بالادماغ والحركة بالنسب فانما وقت في القلب والادماغ
انما حيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واطرها كما كان ذلك في
فهي مرض ويسمى زوال العقل كالجنون والاعصم منه الانبياء واما العلم فم الاغذاء
فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وبطلان عبارات لان النوم طبيعته

بها

كثرة الوقوع حتى عدته للكم من ضرورات الجوان استراحة لقواه والاعطاء ليس
 كذلك فيكون اشتد في العارضة ولان تعطيل الترتيب وسلب الاختيار في الاعطاء اشتد
 لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولا يمنع فيه التنبه ويطلب الانتباه بخلاف النوم فان
 تصاعدها لثقله لطيفه التحلل الى الراح فكذا تنبه نفسه او بادل تنبهه وتوقع
 الاعطاء ونزولته لا يستحق الصلوة كان ما نالها من حيث لا ينتقن الوضوء بالاعطاء
 في الصلوة لم يجر البناء عليها فليسا كان او كثر اختلاف ما اذا انتقن الوضوء بالنوم
 مضطجعا من غير نوم فان جازله ان يستني على صلوة لان الصلوة النص بجواز البناء
 انما ورد في الحديث الوقوع **قول** ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقبة القتب
 ونوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرح هو الذي يقع ان الشايع لم يجعله اهلا لكثرة ما عليه
 للتمش المشاهدة والنفا والولاية ونحو ذلك وهو من اسرع ابتداء بمعنى انه ثبت جازا
 للمكفر فان الكفار لا يستكفون عن عبادة اسنق ولحقوا انفسهم بالبيهايم في عدم النظر
 والتأمل في ايات التوحيد جازاهم اسنق يجعلهم عبيد عبيده متملكين بتدليس فبرية
 البيهايم ولذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد فبما معنى ان الشايع
 جعل ملكا من غير نظر الى معنى الجواز وجهته العقوبة حتى انه يبي رقيقا وان اسلم وابتى
 وهو ان الرق لا يجتنب الترتيب بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه انما الكفر ونحو
 التفر والابتعاد رقيقا الترتيب وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض من عا وكذا
 العتق الذي هو ضد الرق لا يجتنب الترتيب بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لانه
 تجزى الوقف ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لانه امتناع
 بناء فان وصف الملك بقيل الترتيب فيجوز ان يثبت الشرح للمرء من الخدم في البعض ويبقى
 العبد نفسه في البعض الآخر ثم عا ولا يثبت المشاهدة والولاية ونحو ذلك لانها
 لا يقبل التجزى ولا انها منسبة على كمالها بلية بتعدد من في البعض فان قيل الرق
 والحرية متضادان فلا يجتمعان اوجب بانه لا يدرك الا على امتناع ان يكون المرء
 بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قال بل ذلك المحل متصف بهما معا فانه قد اجتمع

فيه ملكية زيد وعدم ملكية باعبار النصفين وكذا الاعطاء اختلصا بالثبوت
 بعدم التجزى العتق في تجزى الاعطاء فذهب ابو يوسف وشرحه الى عدم تجزيه بمعنى ان اعطاء
 البعض اعطاء الكل لان العتق لازم الاعطاء لانه مطاوعة يقال اعتقه فعتق
 مثل كسره فاكسره والمطاوعة حصول الارض من تعلق الفعل المتعدي بفعله واخر
 الشيء لازمه له والعتق ليس تجزى اتفا فابين على ثبوت فكذا الاعطاء اذ لم تجزى الاعطاء
 بان يقع من المحل على جوده دون جزاء تجزى العتق ضرورة ولما حصل ان محل العتق
 والاعطاء هو العبد وتجزئتهما انما هو على اعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب
 ابو حنيفة الى ان الاعطاء تجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعطى البعض لا يثبت
 للعبد حرية في البعض ولان في الكل على يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو
 العتق ثبت في الكل لعدم التجزى فلا سبب لذلك مع نظر المالك به فيوقف في العلم
 بالعتق الى ان يتردى السعاية ويسقط الملك بالكلية بعتق وذلك لان العتق
 ازالة الملك اذ لا يفرق للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالك والمالك وهو تجزى فكذا
 ازالته كما ازاله مع نفسه العتق زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له
 اذ الرق انما يثبت جزاء للمكفر وانما في بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانشاء اللازم
 بوجوب انشاء المملوك وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوك في الجملة
 بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون احياء والمبعض من غير نقله
 بثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كما تقدم على لا يثبت ما يثبت من السكة
 فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازاله حتى اسنق وليس للعبد ذلك اوجب
 بان المتبع للعبد ازاله حتى اسنق قصدا واصلا لا ضمنا وتبعه حتى اسنق وان كان
 اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر كمنوع بناء فان الاصل هو الملكية والمالكية ولهذا
 لا يزول الملك بالاسلام في الاعطاء ازاله حتى العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال
 حتى اسنق ضمنا وتبعه وكمن في ثبوت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في
 الابتداء بثبوت حتى العبد يتبع بثبوت حتى اسنق وفي البناء بالعكس فان قيل في

انما الملاك عند ازالة بعض الملك يجب بان اثره في الملك في الباقى حتى ما
 لا يملك المولى بيع بعض البعض ولا ابتاعه في ملكه فيغير بواحد من كاسبه ويخرج الى المولى
 بالسعاية وبالجملة بصيرته كالكاتب برواية الرق بالحق عن المال لان السبب فيه عند
 يحمى النسخ وهذا لا يبرر لان سببه ازالة الملك لا الى احد ولا يحمى النسخ والى هذا انما
 بقوله فعلى البعض مكاتب عنده اى عند اية حصة الا ان الرق الى الرق والرق يطل
 ملكه المال لان الرق يملك مال ولا يكون مال كما لا لان الملكية المالكه تنسب
 عن العجز والابتداء والملكية عن القدرة والكفاءة فتشبهان وليس المراد انه مملوك
 من حيث انه مال فذا يصير مال كما مال حتى يبر عليه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
 انه مال مبتذل ومالك من جهة انه ادبى كرم وقيد الملكية والمملوكية بالمالية لانه
 لا ينافى بين المملوكية خفية والمالكية مالا وبالعكس فالرق وان كان مبدوا كالكاتب
 لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو تاذن المولى فله ملك المكاتب التشرى
 لا يشترط على ملك الرقة ورون النعمة وخض المكاتب والتشرى بالذكاء ليعلم الحكم
 في غير ذلك بطريق الاول لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه
 وفي التشرى منقصة ملك النعمة كالنكاح ولهذا صح عند مالك **ور** ولا يبطل الرق
 ملكية النكاح والجمعة والدم لان الرق ليس مملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة
 المنقضى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لانه من نقصان المالكية
 بوجوب الدم لثقل برقة العبد وصح منه الاقرار بالجملة والنقصان والسرقة المستهلكة
 لان الحرية والدم حقة لا تحتاج اليها في البتة **ور** ولا يملك المولى ان يملكها ولها
 واما الاقرار بالسرقة الثانية المراجعة للقطع وروى المال يبيع ان كان العبد مأثوما
 يقطع لان الدم ملكه وبرو المال لوجود الاذن وان كان مجرما فعند اية حصة يبيع
 في حق النسخ وروى المال يبيع جمعا وعند مخرجه لا يبيع في شيء منها وعند اية برقة يبيع في حق
 النسخ وروى المال لا يبيع برقة انه اثر ينسب النسخ على نفسه لانه مالك ذمة يثبت
 والمال ويبيع المولى فلا يبيع ويجوز ان اواره بالمال بطل كونه على المولى حتى المال للمولى

ولا يقطع

ولا يقطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال حصل بالقطع بيع فاما بطل الرق
 لم يثبت البيع والمال حصة ربح ان اواره بالقطع صحيح لانه مالك ذمة يبيع في حق
 المال بما عليه لان اواره بالقطع لاني حالة البقاء والمال في حالة البقاء وما يبيع
 لقطع حتى يقطع عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كان
 المولى وقال مال مالي وان صدق بقطع في الفصول كلها **ور** وينا في بيعه ان الرق
 يمتنع على الاخر في المذلة يثبت في كمال العصمة الكرامات البشرية الذمومة من الذمة
 والمال والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للامانيات والاستجاب روثا
 سائر الجذبات والمال فلان استوائ الحرير والسكنى والازدواج والجمعة ونخصيص
 النفس والتوسعة في كثير النسل على وجه لا ينفك انهم من باب الكرامة ولهذا اراد
 النبي عليه السلام ان يبيع وجازله ما فرقوا واما الولاية فلان تنفذ الاحكام على الغير
 او لم يثبت غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت
 ذمة الرق على احتمال الدين حتى لا يطلب به الا اذا انضم اليه ذمة مالية الرقة والكسب
 جميعا فيشمل الدين بها فيستوفي من الرقة والكسب بان يصر في الا الى الدين
 بالكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يبيع يصر في ذمة مالية الرقة بان يباع ان امكن
 والا يستحق كالمعبر والمكاتب هذا اذا كان لم يكن في ثبوت الذمة ثمة واذا كان
 كالدين الذي اتى بالجور والعق الذي لزمه بال دخول بالعقد الحاسد فيما اذا تزوج بغير اذن
 المولى فلا يبيع ذمة الرق ولا يصر في الكسب بل يخرجه اذنه الى ان يفتق ويحصل له مال
 اما الدين فلانه مآثم في المولى لاني حتى نفسه واما العرق فلانه ثمة البضع بصفة العقد وشهية
 في حق المولى لعدم رضاه فلا يطره ثبوت العرق في حقه ولا يستوفي به مال ذمة الرقة ولا من
 الكسب لانها حق المولى **ور** وتبطل للمال ان تعيق العقوبة تعيق لاني على حق
 النعم وتلك بتوافر النعم وكما الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحق فتبطل
 هذه التباين لتبطل كالمعبر بخلاف النسخ في السرقة وكذا العدة تعيق ملك النكاح في حق
 التباين تبطل ويكون عدة الامة هيضيق لان الواحد لا ينفصل فلان يبر الكمال

احتياطاً وكذا ان التمسكون للمالة نصف الحرة وفي الطلاق يكون الطلاق للمالة
 شئين لانه لم يكن تنصيف الثلث على السواء فحصل نصف الثلث شئين اعتباراً
 بجانب الرجوع ووثق بالمال ما هو الاصل من بقا المثل والمعبر عن ذلك في تنصيف
 الطلاق ركن الزوج حتى كان طلاق العبد شئين سواء كانت الزوجة امه او حرة
 لقوله دم الطلاق بالرجل والعدة بالثا ولانه المالك للطلاق كالنكاح فبغير
 حال واهج المص على كون المعبر عن الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتع
 المملوكة يعني ان الطلاق مشروط بقوت المحل الذي صارت المرأة به خلا للنكاح
 فحل التصرف حل المحلية متى كان حل المرأة ازدياد كان حل الطلاق في حقها
 اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر
 على التناصف فنقص حل محلية الامة بتنصيف ما ينقص بحل الحرة ثم لا يخفى
 ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتع المملوكة بل معناه ان تعدد الطلاق انما يقع
 عند اتع المملوكة حتى ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكة التسعة وبالمستين
 اكثر وبالمست الكل فالمعبر في عدده رعاية جانب المملوكة ونقص المملوكة منها حل
 المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لان المملوكة لما لينة التي هي
 في الامة اقرب فان قبل المملوكة لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكة
 زادت المالكية فيكون اتع المملوكة مستوفى لاتع المالكية فان مالكية غنمة
 عبيد اوسع من مالكية عبيدين فيجب ان يعبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من
 مالكية النقي فلهذا تنصيف الطلاق برن الرجل ايضا لتقصان مالكيته فيكون
 طلاق حرة تحت العبد شئين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج
 في الاتع والتنصيف قد اختلفت من حيث ينقص عدد زوجات الرقيق في الزوج
 الى الشئين بالاجماع فلو اختلفت في حق الطلاق ايضا لزم التقصان من النصف
 لان الحر ملك اثنى عشر ظففة يجب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد
 طلفت بوثقها على زوجتين فيقتطع للنصف فلهذا تنصيف الطلاق

في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطلعات وبهذا اتفق من الست التي هي
 نصف اثني عشرة **وهو** لما كان احد الكفين يريد ان تنقح عن منافاة الركن كمال
 الكرامات نقصان ركن الزوج حتى لو قبل خطيب على عاتقه لكانت قيمته بشرط ان ينقص
 عن ركن الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعندها ان في يجب بالقيمة ما بلغت
 وذلك لان في الزوج حرة المالة وحرة النسبة فاعبر ان في ركنه حرة المالة
 لان المال يجب للحرية وملكه مال ولان الواجب في النكاح ورون الاصل لانه يختلف
 باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق والبر والصفات انما يعبر في ضمان الا
 الاموال ورون العنوس واعبر ابو حنيفة رحمه الله بالنسبة انما اصل والمالة مع نزول
 بزوال النسبة كما اذا مات العبد ورون العنوس كما اذا اعتق وضمان النسبة انما هو واجب
 فلهذا وذلك بالمالكية وذلك كمال الانسان والمالكية نوعان المال وكما لها بالحرية
 ومالكية النكاح وشبهها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدي المالكيتين وبقيت
 الاخرى كما لها فانتفت وبقيت بالنصف واما العبد فمقتضية له مالكية النكاح كما لها
 وانما انتفت على اذن الحرية وفيها المضر ربحه مال لا نقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه
 مالكية المال بالكلية حتى يناسب نصف ربه بل فاما ليس فيها نقصان لانهما شئان
 ملك الرتبة وهو منت للمعبد وملك البدن عن التصرف وهو ثابت له فلهذا براسطة نقصان
 ملك البدن نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد عبره الشرع في اتع مستوفى به
 على الحرة استمنا عا وهو الذي اتفق ما يقطع به البدن التي يميزه نصف البدن وقد اتفق من ان حر
 ربح لا يبلغ بقيمة العبد وركن الحر ينقص عشرة دراهم قال فيل المنق في العبد هو اشد شئ مالكية
 المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع ثم يربعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح
 ومالكية المال رتبة وبذلك قلت مالكية البدن اقرب من مالكية الرتبة او الاتعاف والتصرف
 هو المقصود وملك الرتبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلاهما
 امر مستقل وكان على الشاخص هذا في كلامهم واعترض عليه المص بوجوبين احدهما
 لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجوز التنصيف في شئ من احكام البدن اذ لم يمكن فيه كمال الاتعاف

ما اقل من النصف بل من الربع على ما روي ان يكون بنقصانه في النكاح والطلاق ونزوله
 باقل من النصف واللازم بطا اجماعا وبما بينهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة بالرق
 كما لا يزم ان لا يجزي النقصان في شيء مما يتعلق في النكاح واللازم وواجب كعد الزوجات
 والعدة والنسب والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاطلة واللازم بطا والجواب
 عن الاول ان ينصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان حفظ النفس بل على مالكية
 حتى يوزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار ليل المني على الكرامة
 والرقن ما قص فيه نقصان لا يتعين قدره فقدره الشريعة بالنصف اجماعا بخلاف الدية
 فانما باعتبار حفظ النفس المني على مالكية ونقصان الرقن في ذلك اقل من النصف لا يخل
 ان النقصان في شيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لاني حكم لا يلازمه والنقصان في مالكية
 يوجب النقصان في الدية لاني عدد المنكوحات والنقصان في شيء يوجب النقصان في الحكم
 المرتب عليه لاني حكم لا يلازمه في الحل والعكس ومن الثاني ان ينصف عدد الزوجات ليس
 لنقصان مالكية بل لنقصان ليل النكاح وكما مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
 عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجب امر آخر هو نقصان ليل ثم ما ذكره من ان بنوت
 كمال مالكية النكاح في الرقن يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاطلان الارقاء
 ليس يستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والنسب انما يكون باعتبار الزوجية والامة
 لا بملك النكاح اصلا فضلا عن كمال مالكية **قول** وانما انتقص برهان العدة في نقصان
 رتبة العبدان المعبر فيه جانب المالكية فلا يوزم النصف بل القيمة لكنهما اذا بلغت رتبة
 الجواروات عبيدهما ينتقص منهما شيء اجتره الشريعة في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا
 عن شبهة مساواة العبد بطا وزيارة عليه فان شبهة الشئ معبرة بحقيقة وكما ان
 حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهة العبيد وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحتجتها
 لان قيمة العبد انما يكون باعتبار ملكية والابتنال وروية الجوارب مالكية والكلمات
 والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحل
 كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكلاني من ان الواجب في منه ضمان النفس ولكن في

جانب

في جانب المصحح هو ضمان مال يظهر حكم المالكية في حق السيد والانتفاء العبد
 معصومة مقصودة عن المدبرعة في ايجاب الضمان بالنقصان والكفاية هنا مع
 والمالية قايمة بها بعبء لها يزول بزوالها كما في الموت ودون العكس كما في العتق وايضا
 المقصود في الاطلاق في النسل هو النسبة عاودة لا المالية والضمان لملكت وايضا
 يجب على العاقلة ودون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعبر في الضمان هو النسبة وكون الدية
 للمولى لا ينافي ذلك كالتقصير من سيرة المولى والحال يجب للعبد المولى ولله انتفى ولو لم
 منه الا ان المولى احق الناس به وهو مستوفى **قوله** وهو اهل التصرف يعني ان الرق لا ينافي
 مالكية السيد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لغيره بطريق الاصل لا وينت لالسيد
 على الكسب بناء على ان المأذون فكما ان التنازل ان ربح المانع من التصرف كما وانما
 السيد للعبد في كسبه منزلة الكنت به حتى ان المأذون في بيع التجارة يكون اذنان الكلي ولا يبيع
 بل في البعض بعد المأذون العام والخاص ولا يقبل المأذون الثابت لانه استأط وقال
 الثاني ليس بصيرة لغيره بل بطريق الاستعارة من المولى كالوكيل ويبر في الاكتاب
 بدينه كالتدوير واجتبه بان لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسبب الملك
 وسبب دو السبب لم يفرق الا طرفة واللازم بطا اجماعا فلهذا اللازم واذا لم يكن اهلا للتصرف
 لم يكن اهلا لا لشيء في اليد عليه او ليدفع استئنا وملك الرقة او التصرف وتخصيص ذلك ان التصرف
 فملك وملك ومعنى الملك الصيرورة مالكا ومعنى التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير
 ولا لملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصل من التصرفات ملك السيد هو حال
 للعبد وملك الرقة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما لم
 ذلك ان لو لم يكن اهل المقصود وطريق الاتملك الوسيلة وهو المولى والدليل على ان الرقن
 اهل للتصرف وملك السيد اهل للشك والامانة الاولى فلانه عاقل ينقل روايات في الاجتهاد
 والديانات وشهادات في جهل رمضان ويجوز تركه واما الثاني فلانه اهل للايجاب
 والاشتيا بولوا انما يطالب بحق استيعاب وبيع ازاره بطرد وولتصاص والدين ولا يملك
 المولى زمنه لانه لا يجوز ان يشترط في ان غنمه في ذمته واما ازاره على العبد بدين

فانما يقع من جهة ان ماله البعد ملكه كذا لو ارث بر علي مورثه بالدين واذ كان اهل
للحكم والزمه مع ان يترجم شيئا في ذمته فحينئذ يكون له طريق الى قضاء به وقضا للمخرج للدين
من اهلته الا يجب في الذمته بدون اهلته القضاء واذا كان الطريق القضاء ملك البعد فلو لم
يترجم للبعد وهو المظان فان قيل الزين ملك فلا يكون ماله لا يرا ولا رقة اجيب بانه
ملوك ماله فلا يكون ماله لا ولا يملكه بال ليس ان يكون ان يثبت وبنائي الذمته
بماله البعد في عقد الكفاية مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت في ماله المال كما في البيع
فان قيل ملك الزينة حكم التصرف وسبب عنه فاذ كان تصرف البعد يقع فثبت في ملكه
ملك الزينة فلهذا لم يلزم اجيب بان التصرف يقع للبعد فيكون حكمه لانه نتيجة لغيره
الا انه لما لم يبيع اهلته الملك بعد ما اوقع الملك له استحقة المولى بطريق الخلاف عن البعد لانه
اثر الناس اليه كونه ماله رقبته فالمولى اغنا بطل الملك من جهة البعد كذا لو ارث
مع المورث ولذا قال في حاشيته رحمه الله ان دين البعد يجمع ملك المولى في كسبه وهذا مع ما ذكر
في المداينة ان الاذن في ملك المولى واستطاعه وعقد ذلك يظهر ملك البعد بخلاف الوكيل
لانه تصرف في مال غيره فثبت له الولاية من جهة حكم التصرف بملكه ووقع للبعد
حين كان لان يصره الى قضاء الدين والنفقة واما استغنى عنه فملك المالك فيه بغيره
يجب ان يحكى على ما ذكره المصنف من ان المأذون كالكس في انه اذا اشترى شيئا ببيع
الملك للمولى كما يقع للمولى ببيع ان الملك يبيع للمولى ماله كما يقع للمولى ابتداء واما قوله في ماله
المأذون فمعناه ان ما ذكره المصنف المأذون كالكس في حاله ان المأذون في ماله مرض المولى
وعامة سائل المأذون في يكون تصرفه تصرفه ببيعها ببيع وبطلانها ببيع وانما قال في حال
بناء المأذون لان في حال ابتداء المأذون ليس كالكس او كالكس لانه ثبت الاثما وكله والمأذون
بهم وانما قال مرض المولى لانه في حال مرض المولى ليس كالكس وبمعنى من المداينة انما في البيع
من الكس وانما قال عامة سائل المأذون لانه ليس كالكس في شدة الكس في الاشتراء
اذا اشترى بغيره فحينئذ في حاله ببيع من المأذون ولا يبيع من الكس وفي حاله الاسلام ذلك
ان ولان المولى خلف عن البعد في ملك الزينة جعل البعد في حكم المالك وفي بناء المأذون

كالوكيل

كالوكيل في سائل مرض المولى وعامة سائل المأذون بغير يكون للمولى في حاله
بدون رضاه فكان لوكيل الكس بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالكس
في حكمه المكاتبه اذ ليس للمولى بغيره بدون تجزئه منه **قوله** وهو ان الرقبه معصوم
الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالخلاف فضلا ولا يصح حب الشرح لان العصبه نوعان
مؤتمنة وجب الاثم فقط على تقدير التعرض لدم وهي بالاسلام ومؤتمنة وجب مع الاثم التعرض
اي التصاح او الدية وهي بالاجترار بدار الاسلام والعبد وبها الخوف الا من من شاة
في العصبين فيقتل المولى بالعبد قصاصا لان من الضمان على العصبين والمالية لا يخل
لها وقال الشافعي التصاح من معنى المالية والمساواة بمعنى على الكرامات البشرية
المالية يخل ذلك على ما مر **قوله** والرقب يوجب قصاصا لما في الجسد ولا ينفك ماله
منه البدن الا ما استثنى من الصدم والصلوة فلا يخل له القتل بدون اذن ماله
واذا قال في ماله او بغيره لم يستحق السهم الكامل بل يخرج لان استحقاق التهمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرحم على كسبه ولا يسهم لهم
وهذا بخلاف من قبل الامام فان استحقاق السب انما هو بالنسبة وبالايجاب من الامام
والعبد وبغيره في ذلك **قوله** وبنائي الولايات على ما يترجم التفسير لا يسب من انه يترجم
كمال اهلته الولايات لثلاثتهم منه ان له ولاية تصنيفه كالكس لانه لا ولاية له
على نفسه فملك تصدي غيره فعلى هذا لا يبيع امان البعد المجرى لان امانه تصرف على انكس
ابتداء باستطاعته فم في اموال الكفار والنسب اعتبارا واسترقاقا والتصرف على الغير
ولاية بخلاف المأذون فانه ليس من باب الولاية على اعتبار واسطة المأذون صا
شركا للمأذون في التهمة بمعنى انه من حيث انه ان في طلب سجن الرجوع ان المولى
يخلفه في ملك السجين كما في سائر كتابه فاذا امن الكافر فقد استقط حقه في نفسه
اي الرجوع فصيح في حقه اولاهم بعدد الى الغير ولزم سقوط حقه من لان الغنمة لا تجرى
في حق البشوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه
ابتداء بغيره الى الغير ضرورة وليس هذا من الولايات فان قيل الجرح ايضا استحق الرجوع

فيبقى ان يبيع امانة اجيب بان الجور يوجب الرجوع بالاشياء ما لا يجره جرح الاكس
وعا هو يقع محض فاذن عن الناس سالما وزال ضرر الولي واصبت الغنمة بيت
الغنمة بنيت الماذن من الولي ولا لانه نصا غير كما بعد الزرع عن القتال لا حال
القتال اذ قبله حين تكون الامانة استحقاقا فاحقة استداد ثم يتعدى الى غيره فالحاصل ان
لا شريك له في الغنمة حال الامانة لعدم الماذن وانما يرجع بعده **قول** فلا يجب الردية
في جنابة العبد بغير اذنه اذ كان خطئا واماني العبد يوجب التصامح ويكون هذا اخصا على الولي
بان يقال عليك اسم العبد باجنابة الى ولها صلة في جانب المولى ووضعا في جانب
الملك اعم الجعيل اذ كان تحت جنابة من المولى والورثة اذ كانت النفس تكون رتبة
العبد بمنزلة الارض فان قيل المرد واجب في ذمة العبد بما له بالبيع مال وهو ملك
الشكاح او منافع البضع اجيب بان ليس بضم ان اذ كانت ولا صلة لانه اذ كان بغير
على استحقاقه من الملك او المنافع **قول** الا ان تحت المولى الغنم فانه لا يجب عليه دفع
العبد وان افسس ويجوز عن الغنم وذلك لان الارض في جنابة خطئا لانه الثاني بالنفس
وانما يصير له دفع ضرورة ان العبد ليس له صلة ولا رتبة في الضرورة باختيار
المولى الغنم فعلا والامر الى الاصل ولم يسلط بالانفلاس ومرداين يوجب ويحرم بغير اختيار المولى
الغنم بمنزلة المولى كان العبد احوال بالواجب على المولى لان الاصل في الجنابة ان يصر
الجنابة اليها كافي القود وقودا عن ذلك في الخط من المولى العبد العرف نصا راجعا
الغنم من الاصل الى العارض كما في الحق انه فاذ لم يسلط للمولى بعبادة عا والاصل
قول ومنه بالنفس والنفس هي احد العوارض لا حقيقة صورة وحكي وجه الاستعانة
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدره البدن الا انه ثبت
بالنفس ان الخطا رتبة عن شرط الصلوة على وقت القياس كذا في الاما من الاحداث
والانفاس وللصوم على خلاف القياس لتاثيره في الحث والنجاسة ثم في نص الصلوة
خرج له وجهان في عدم الاكثر فبسط وجوبها حتى لم يجب قضاء وما ولا يخرج في نص الصوم
لان الخبيث لا يستوجب الشراء والنفس يدرجه فلم يسلط الا وجوب ادائه ولزم

النفس

النفساء وتندسب ذلك في بحث الوقت **قول** ومنها المرض بغير ما سبق من المليون
والاعلاء **قول** سنده الى اول الرض لان سبب الجرح مرض الميت وسبب الموت
بمرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى ونزول الآلام **قول** وما لا يجزئ في الشئ
كالاعتناء الواقع على حق التزيم بان يعنى المرض بعد اسن ما لم يتوفى بالدين او بعد
الوارث بان يعنى بعد ابراهيمية على ثلث **قول** نظر الى وليه كمالها متعلق
بقوله جوزه الا ان الاول تعين بغير الوصية والثاني لنفسه بالقبول وهذا
ما قال في الاسلام لكن الشرح جوزه ذلك نظر الى بعد الثلث اخصا على الورثة
بالقبول ليعلم ان الجور الذمة فيه اصل فتوزع نظر الى علة التجوز وقوله اخصا صا ان استينا
من المرضي ثلث على الورثة بالقبول على تعينه التجوز بعد الثلث وقوله يعلم ان الجور والذمة
اي ثمة ائتمارا واجبة على الاقارب باعتبار رتبة الاصل في باب الابناء وعله
تعيين الاستحقاق بالنفس **قول** بان يبيع الى الرابع من احد الورثة عن من اعيان الركة
بمثل القيمة كان وصية صورة حيث ان الرارث بعين من اعيان مال يتبادل
لا منع لاسر او العوض من فلا يجوز عداية حشيشة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية
بتعلق بالعبودية فيما بينهم وعند جاز عدم الاحكام لثمن المال واما بيعه من الاجنح
فيجوز اتفانها ولا يجوز للمريض من التصرف مع الاجنح فيما لا يخل بالثنتين **قول** ويجوز للمريض
البيع من احد الورثة او التوا بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة
على انه يجوز للمريض ان يبيع العين في احد الورثة والتمار بمثل القيمة وعدم تجوز تخفيض الورثة
وذلك لان حق التزيم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز لوارث
ان يستخلص العين ثلث وبعض الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقه متعلق
بما بينهم بالمالية والعبودية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل ثلثا ثلثا بغيره
ولان باخذ الزكاة ويعطى الباقيين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض التزيم
فانما يشركه الباقيون في ايج حوته ان المريض ثم عن اتيار البعض بقضاء دينه لا يجوز
ان حقه يعين بعين المال فيما بينهم **قول** ومنها الموت هو اخر العوارض السماوية

حق

فقبل صفة وجودية خلقت ضد الجبرة لئلا يخلو الموت والجبرة وقيل هو عدم الجبرة
 عما من شأنه اوزوال الجبرة ومع الخلق في الالة التقدير والاحكام في حق الموت والوجود
 او اخرية والديونية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الامم او غير ما هو اما ان يكون
 مشروعا على جهة نعمة او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى بقاء العين
 او بالذمة ووجهه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه
 البناء بشرط انضمام المال او الكفيل او اية الذمة والثانية اما ان يصح حاجة منه وحكمه
 ان يبقى ما تنقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للضرورة والافدية وحكمها البناء
 بحسب على الغير او لا بحسب من الحقوق المالية والنظام او سجنه من ثواب بواسطه القضا
 او عقاب بواسطه القاضي وهذا جملة ما قصده في الكتاب **قوله** وان كان ويناها
 بجزو الذمة لان الذمة قد ضعف الموت فوق ما يضعف بالان اذ ان يبرجى زواله
 بخلاف الموت ولان انزال الدين في ترجه المطالبة وسحب المطالبة الميت اذا انضم الى الذمة
 مال او كفى بقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الحرب وروية
 الكفيل بقوى الذمة الاصيل ومتممة لتوجه المطالبة وان لم يكن مال او كفى لم يصح الكفيل
 عن الميت عند اية حينة رجح لان الكفالة الترام للمطالبة ولا المطالبة ولا الترام عند ما
 يصح لان الموت لا يبرأ الذمة عن الحقوق ولهذا يطلب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا
 ايضا اذ اظهر مال وثبت حق الاستيفاء ولو تبرع احد عن الميت واما الجرح عن المطالبة
 لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان الدين جبا فطلب ولو بغير ما روي
 ان النبي عليه السلام انه يجازة رجل من الانصار فقال لا صحا به بل على صاحبك دين
 فقالوا نعم ورضوا او وينا ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال على نرته او قباوه
 بها على ما روي انه فصل عليه والواب ان المطالبة الذموية ساقط بها الضعف الخ
 بخلاف النفس والديون بحيث يمتنع العدة احتمالا لظهور اذ لا يصح الكفالة للعقاب المجهول
 عما انه لا دلالة فيه على انه لم يكن الميت مال ومن المطالبة في الآخرة راجع الى ان لا يمتنع ان
 الذمة تفصل عن ثوبها فاذ اظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والبرج

الطاعات

انما

انما صح من جهة ان الدين باق مع في حق من لم يلق وان كان ساقط في حق
 من عليه لان السقوط بالموت كما هو المفروض في حق من لم يلق فيستند بغيره فيستند في حق
 من عليه وول من له **قوله** حتى يترتب منها اي من الزكوة وهو حق الميت لكونه جديده
 ثم قصدا وروية ثم ينفذ وصايا من تحت الباقى وانما تقدم التجهيز على الدين اذ لم يتعين
 بالعين كالديون والمستأجر والمشتري قبل قبض والعبد الجاني في ذكركم في هذه العود
 صاحب الحق احق بالعين **قوله** على جهة اي حاجة المولى لم يتعين بالعين كما لم يرد في الزكوة
 الى صاحب العتق وانما انقضى ذلك لان الحاجة الى ما يعين المال له صلة في ثوب
 المكاتب اليان ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب ثوب حاجة المولى لانه محتاج اليه ضرورة
 معتق منتظما عنه ان الزكوة باقيا عليه ان الزكوة بخرقة او لاداه اذ ان الزكوة الذي هو
 موت حكمي فيبقى المكاتب بعد موت المكاتب كما سبى بعد موت المولى على الطريق الا ان
قوله واما المملوكية فتابعة بغير ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم
 بتتابعها في المكاتب ضما وتبعاليفه والكتبة بضرورة ان عقد الكفالة لا يمكن
 بتأثره بكونه مملوكا مملوكية رتبة اذ المكاتب بعد ما في عليه ورعه وصحة ما جرت
 وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند اليه فان كان حكره المكاتب
 والمملوكية بعد الموت لزم استنباط العتق اليه ما بعد الموت ولا منع لذلك وان جعل الحرية
 مستندة الى اخراج الجبرة على ما قيل ان الموت يحول بتداول الكفالة من الذمة الى الزكوة
 فيحصل ثوب ذمة المكاتب وهو وجوب الحرية الا انه لا يجوز تركها بما لم يحصل المال الى المولى
 فاذا وصل حكم جبرته في آخر حوزة من جبرته فقد استندت المالكية والمملوكية وتبر العتق
 اليه وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عتق الكفالة باقيا والحوار
 ان معنى بناء الكفالة حرمة الاولاد وسلامة الاكف بعتهم الزمالة المال
 الى المولى ونحو العتق في المكاتب شرط لذلك مثبت ضما وان لم يكن الخلق لا كما كان
 في الغصب لما ثبت شرط ملك المولى ثبت عند اداء المولى مستندا اليه وقت الغصب
 وان كان المقتصب حال اداء المولى مال **قوله** وثبت الاثر اي ولا يثبت

ما يقتضي به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا الى انه لا يحتاج اليمن بخلافه
 في امر المتوفى من الشئ ذلك الا ان يثبت اليمن بالنظر الى جهة ان انشأه اقرارا به بما له غيره انشأه
 ثبت له **قوله** الخلافة اذا ثبت سببها وهو من الموت فانه منصوص ان الموت الذي هو السبب
 حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت بخلافه عن التصرفات التي يبطل ملك الخلافة فكذلك
 اذا ثبت الخلافة بتعيين الاصل بان قال او صحت لفلان كذا او قال لعمري انت حر بعد
 موته او قال انا مت فانت حر فان كلاما من الابداء والتعيين القوي بالموت استخلاف
 اما الاول فلان الابداء انما ثبت عند الخلافة في ملكه للموحي له متوقفا على الوارث فاعبر
 للمحال سببا لانما ثبت الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب من الانشأ
 لانه تعليق بحال زوال الملك وهو صحيح فلا يبرهن ان مقتضى السبب حال بناء الملك ثبت
 الحق على سبيل التاجيل وهذا يبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجوه
 كدخول الدار ومن الامور الكاشفة بغير كفي الغرض لا يبرهن انشأه في الابداء من مقتضى السبب
 في الحال في الموتين اثنى الوصية والتعيين بالموت ثبت الخلافة الا ان كان
 على الاجتهاد النسخ كالتعيق بغير الاصل عن ابطال الخلافة وان كان على جهة كالموتية بالمال حتى
 كان لا يبطال الخلافة بالبيع والهبه والرجوع وغير ذلك لان الحق غير لازم فلم يبرهن سببه ودخل
 في ذلك الوصية بقرينة العبد فانما وان كانت استخلافه الا انه عليك ووصيته بالمال وهو
 ما يقتضي النسخ والابطال **قوله** وروى سقوط التقوم الى المولى ليس كام المولى في سقوط التقوم
 لان الاحرار للمال اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد فيه الدبر بوجوب بطلان هذا الال
 بخلاف ام المولى فانما استقرت واستقرت وصارت حوزة للمتع وصارت
 الحالية تبعا فسقطت فمما لا يقتضي بالقبض والقبض ان احد منكم يبيع ثوبا **قوله**
 وما لا يصح لحياته اى حاجة الميت فالتصا من فان الخلافة وقعت في حق ارباب الميت
 لا تشاءهم بحرية فثبت لهم التصا من ابتداء تشييع المصودور ودر كالمشأ لا انشاء الميت
 فان قيل التشفيع ليس الميت وقد كان انشاءه بحرية اكثر من انشاء غيره فثبت ان يثبت
 التصا من حقه لا قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلته الوجوب فثبت ابتداء المولى انما

منها على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى ابتداء عند تصرف المولى في غيره خلافا
 عن الركن في سبب انعقدي من المورث والحق وجوب المورث فيبيع غفر المورث
 رعاية لحياته سبب دفع غفر المورث قبل موت المورث وعناية لحياته الواجب مع
 ان المتدرب المفقود بوجوب تصحيحه بقدر الامكان وهذا الحسن والتيسر
 ان لا يقع قبله من استأطراف الواجب قبل ثبوته سببا استأطراف المورث فانه
 استأطراف الحق قبل ان يجب **قوله** حتى لا يشترط بعض الرتبة حتى من البقية مع
 لتمام المورث للحا فربما على التصا من شخص التماس في حق الغائب كلف ان يبيع
 البينة ولا يقتضي لهما بالتصا من قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء لكل منهما
 في حق التصا من كانه منقوض وليس الثبوت في حق احد منهما فثبت في حق الآخر بخلاف
 ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف وجوب التصا من موروث لان خلفه وهو
 المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والواجب ان يثبت التصا من
 حق المورثة ابتداء اذ هو ضرورة عدم صلوحه حاجة الميت واذا ثبت بالصلح
 او بالعقد والمال لا يصلح جواز الميت من التجدد وتضاء الدون وتنفذ الوصايا ما
 ارتقت الضرورة وصار كانه هو المال او خلفه اذ هو السبب الذي يجب الاصل
 فثبت الناضل من جواز الميت لورثته خلافا لاصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة
 اى التي تكون لكسب العباد ودخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالقبض
 عن الزرع كالجمل وصح اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يجب عن تعلق الحكم
 كالسكر والجمل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الادلة اى التي تكون في الجمل
 للجمل وهو عدم العلم غا من شأنه فان فارق اعتقا والتبقي لمركب وهو المورث
 بالنعور بان يثبت على خلاف ما سوبه والا فبسيطا وهو المورث لعدم النعور وانما يثبت
 بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجعل هو دون وجعل
 يصلح شبهة وجعل يصلح عذرا فالاول جهل الكا فبسيطة ووجداية وصناعات كمال
 ونسوة محبة لسلامه فانه مكابرة الى ترفع عن القبا والحق وانما الحجة انكارا

بالساق ورباه ما يتلب بعد وضوء الحج وقيام الليل فان قلت الكاذب المكابر يوفى
الحق وانما ينكره محمد واستكبارا قال استمع وحجدها واستبغتها انفسهم
ظلموا وعلموا مثل ذلك فلا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يوفى الحق ومكافاة
ترك النظر في الآراء والثقل في الآيات ومنهم من يوفى الحق ويكفره مكافاة ومثلا
قال استمع الذين اتيناكم الكتاب يوفىونه كما يوفون ابناءكم الآية ومنه لجليل
سليم منهم عدم التصديق بالفساد لا دعاء والقبول **قوله** وحجوها ما مثل المذكورات
كسنة الحزب والوصية بها والتصدق بها واخذ الفرضين بتمتتها وكذا الخبر **قوله** فيحي قاذفه
اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح الحرام حال الكفر وهذا نوع على ثبوت الاحصان
وقوله ويجب به النفقة تنزيه على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطف
على قوله فيحي قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح الحرام برفع احد الزوجين
الكافرين الا الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجمع الزوجان على التراجع فيفسخ
واذا لم يكن هذه الزوج الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في ثبوتها عدم
في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان مضاهيا للدليل على ثبوت التراجع فثبت وهو ترتيب
وانما وقع ذلك لتغير اسلوب كلام في الاسلام حيث اورد بهذا الكلام جوابا عما قاله
ان ربانهم وانما للمعوض لا للمخطاب لان قوله لا يصح عند اقليدس المكافاة والعنف
لكن انما تركهم وما يدعون وعدم التعوض لهم بسبب عقد الزمة فلا يحدث ربههم لكن
لا يثبت ايجاب التعوض على ثبوت التراجع ولا محتمل ببعدها ولا ايجاب النفقة على نكاح
على نكاح الحرام ولا على قاذفه فاجاب مع له بان يقوم المال واحصان النفس ايضا
من باب العصمة وهي الخط من التعوض وكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك
قوله واكلم الربوا وقد نهوا عنه من سحر القوم والصواب واحدهم الربوا **قوله** فان وينا
الكافر بغير ما يكون فخصما به فالحال للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما توافق الاسلام
مكونه الربا وحرمه النفس بغير حق **قوله** بل المراد ان مقتضى ما كان سببا من دينهم
متفق عليه فيما بينهم سواء ورد به نصهم او لم يرد سواء كان حقا او باطلا واقع لنكاح

الحرام في دين الجور فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم
لم يثبت حرمة عندكم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا على ما هو في حرمة ثابتة في التوراة
فان نكاحه نفس منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بغير مقتضى ما يقتضيه بعض منهم
كما اذا اعتقدوا واحد حلالا للسرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون واقعا اصلا فالحال مثل
ان المراد بالديانة الدافعة هو الاعتقاد الشائع الذي يعتد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في البسوط ان نكاح الحرام وان حكم بجهته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل
جواز نكاح الحرام في ثلثة ادم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا
لميراث ما اعتقدوه وروايتهم لانه لا يورث لادبائه الذي في حكم اذ لم يعتد على شرع ولا لكونه
من ليس في نكاحه اشارة الى اللاب عن القياس على ثبوت خلف بنين احدهما حرة
وتنويه ان من ليس في نكاح المشركين بغير ان البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالارث
الاخر ليس بمنزلة زوج الحرام حتى يواخذ بديانة لان الضرر يلحقه من غير الترام منه فيكون تعديبه
بخلاف نكاح الزوج بالثقة فانه بالترامه فان ينسب شي ان يواخذ البنت الغير المتكوفة
بديانة ما اعتقدوا لانها تجر سببه ولا يثبت ان ترامها في زيادة الميراث لانه بمنزلة ما
تترام الزوج في النسبة اوجب بانه لا يفسخ نزاع الزوج لانه التزم بهذه الديانة حيث لم يفسخ
بخلاف البنت الغير المتكوفة **قوله** وعنا ما يعني ان المال في نفسه ان قيل وان كثر والملاحة
واحدة لا مكان للثروة الى القيمة كجس صاحب الهوى مثل جسد الغيرة بزيادة الصفات
على الذات وكونه مرتب في النسبة بالابصار وكونه خالفا للمشروور والقباح وبجوار النسبة
بخط الكسابة وجواز تنوعها دون الكفر وعدم حملها في النار وان لم يكن هذا الدليل
عندنا كونه في ان الدليل الرابع من الكتاب والنسبة والمقبول وانما كان دون جسد
الكافران صاحب الهوى ما دل للثروة اي يغيره من ظاهره الديانة على نفسه
معتقد ويحكمه على وفق معتقده لانه ان يفسده وراؤه من الكافرون في عبارة فخر
السلام انه مشاؤل بالثروة اي منكم به صارنا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما اشرنا
مشاؤلته والارامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشريعة معترف بحقيقة القرآن ونسوة محمد وم

ووجهه يكسب الباقي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويله وسببه طارئة فان كان
 له منعة فقد سقطت ولاية الامام لغيره حسا وحقيقة فبعضنا يوجبنا سببه الفاسد ولا يوجبنا
 بضمان ما ائتمت من مال او نفس لكن سرور من ما كان في يده لانه لا يملكه والادارة
 يعني بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك لان تبليغ الحق الزعيم قد
 قد انقطعت بمنعة قديمة حسا لهما بحسب السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لما يظهر في حق
 الشارع ولا يقطع حقيقته وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحق والامام لا يوجبنا بضمان
 ويوجب علينا ما ربه الباقي بقوله تعالى فاعلموا ان الذين تبليغون في الله اداسه وان كان البقي
 معصية ومكر ونهى المنكر فمن ذلك ومن بالتقال ويطلبنا يجب بحسبهم اذا اجتمعوا
 وعزموا على القتال لاننا انما يجب بطريق الدعوى ولم يجرم الميراث بتبليغ الباقي في
 لوجوه السبب مع عدم المانع او التمسك انما يكون مانعا اذا كان مخطوفا للعدو لو كان خروا
 وعقوبة عليه لا اذا كان حاربا كقتل الباقي والقتل رجما وتقصا صا وكذا لا يجرم الباقي
 الميراث بتبليغ حورنه العادل لان قتله حتى في زعم الباقي بناء على ما عليه ونسكه على غيره
 في الشهادة ولا يشترط منقطع عنه بكان المنعة فكان تقدم ايسل الحق في حق الاحكام
 لان حق الاثم بغيره الجاهلان والضمان المنعة وانقطاع ولاية الامام الى الثاني
 الفاسد بحسب بغيره الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث
 كنت على الحق وانا الآن على الحق والاثم انما قال **ولا** لما كان الدار واحدة بين ان يملك المال
 بطريق الاستبلا بوقوف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاعلان بيني وعلى كمال
 العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحق لا يملك مال الباقي حتى اذا انكرت شركة
 البغاة بوجوبهم اموالهم لا اتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاعلان
 لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب بشرة اختلاف الدار فوجب سقوط العصمة
 من وجه موقوف بعدم الملك ووجوب الضمان جعلت العصمة من وجه بغيره العصمة الكلية
 ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلت اتحاد الدار بغيره اختلافهما ولو قلنا بالملك الضمان
 كان شتا قضان لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فحينئذ القول بعدم القول

الملك مع عدم الضمان كما في غضب بغير التورم فان قيل لا ينافي بين الملك وضمان
 البذل كما في الغضوب فلما لم يملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يبيع استثناء والاستثناء
قول ويجعل من خالف في اجتهاده الكتاب بربان الجمل اما ان يكون في نفس الدين
 واصوله وهو النجاسة او لا وهو رونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروع
 وذلك اما ان يكون في خلاف للنسب او غير الواحد فبعضنا يوجب عذرا او الكتاب والسنة المشهورة
 والاجماع فيكون مثل جعل صاحب الهمي وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر
 يكون كذا كونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك في لغة انما لا يكون كذا اذا لم يكن
 المتن تعلق الدلالة وتبين السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة بغير قطعي الدلالة
 في مخالفة الكتاب القول بجل متروك التسمية عند اعذاره كما بقوله دم بوجه المسم حلال
 وان لم يذكر اسم مذهب وبان المؤمن اذا ارتد لم يمسح به وان تركه على قوله دم شعبة ايسر
 في غضب كل مؤمن ومنها القول بوجوب الضمان بدم ودين نسكا عارون ان رسول
 الله دم تضي بدم ودين والعين بغير الواحد مع قيام نفس الكتاب خطي في الاجتهاد
 الا ان نفس الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانما لنسك بحسب ان يكون حلالا يكون فيه القوي
 عن الكل لم يذكر اسم مذهب ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الميمنة وما ذكر عليه اسم غير اسم
 وانه لنسك فان النسك هو ما على غير اسم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فجل
 وامر ان يحتمل ان يكون بينا ما يحضر البيعة التي هي الشهادة المحض في رجلين ورجل
 وامر اثنين وهذا لا ينافي في ثبوت نوع آخر من البيعة هي شهادة الواحد مع اليقين وفي
 مخالفة السنة المشهورة اعني قوله دم البيعة على المدي واليمين على من انكر ذهب اليه
 ان في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان توجب قتل الابدية فانه وادعي اليه
 قتله على واحد او جماعة ممن انه ان ظهر الموت اي علامة تغلب على الفطن صدق ما
 وعواه يستخلف الرئي حزين بينا ثم يقتل بالدية على عاقلة القاتل في صورة القتل
 واما في صورة القتل الجدي يقتل بالدية على القاتل وفي القتل بالقتل وهو مذهب
 مالك واحمد نسكا بقوله دم الاولياء مقتول وجدي في خبير الخلفون ويستحقون دم ما

صاحبكم اي دم فاقول صاحبكم الي آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف في تزوير الحديث ليس
على ما ينبغي وانما الاجتهاد في تخصيص النصوص ومن في هذه الاجماع القول بما يرجع ام الاول
بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع اموات الاولاد على عهد رسول الله
وبان المأبوت يبيع وارثها بما بالاولاد منكر فان المأبوت والاولاد على ما يبيع تبعها
قد اشهرت وتلقاها القرون الثانية بالقول فصارت على ما عليه **لكن** صلي النظر او روي
مسئلتين اولهما مثال ليس في موضع الاجتهاد والصحيح والثانية تبين وتبين لاول
لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **ولم** يقضي النظر بنا وان
بني عدم قضاء النظر على انه لم يكن عالما بعدم الرخصة اصل وان الصلوة المداواة ملازمة
من يدر علم بذلك لا يجب قضاء ما يندفع في الاجماع **ولو** ادعى احد الرابين واقضى
الاخر لم يملكه ليعتدوا بان عفا احد الاولاد ليعتد التزوي فليس له ان ينقض لان يدر
في موضع الاجتهاد كما ذهب اليه اهل الحديث من ان النقص اذا ثبت للرابين كان لكل
منها التزوي بالتسليم حتى لو ادعى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا في
الاجماع فلا يكون اجتهاد صحيحا في موضع الاجتهاد لانه علم وجوب
النقص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ النقص في حق الغير فكون
حق اشتباهه ويغير شبهة في رد الحديث **ولو** ادعى الكفارة بغير كفارة الصوم بغير شبهة
لتخرج جانب العقوبة فيما وهذا اذا استغنى فيها فانما يفسد الصوم يحصل القتل
بذلك او بغير الحديث اعني قوله دم او طرأ الي جرم الجرم ولم يوف مشي ولما يبد والا فليس
الكفارة انما فاق وعذابه بغير كفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه
ليس للحامي الاخذ بنظر الاجتهاد في التكليف بالنسبة والقول بنقص الصوم
فانجيته وان كان قد ذهب اليه الا وراعي الا انه ليس الاجتهاد صحيحا في مخالفة الاجماع
فقد ومن زني بجارية امه او والده ويظن انها بغير نكاح على ان مال الزوجة لو طاف
الاختلاط او حل الزوجة بوجوب حمل مملوكا وان ملك الاصل ملك الجوز وحلال له
فهذه شبهة اشتباه اعني شبهة في النكاح وهي ان يظن ما ليس بولي للولي

ينظر

ينظر للفتنة والاشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان النكاح
قد يفسد زنا بخلاف شبهة الحمل وهي شبهة الابن وان يوجد الابن الزني الثاني المحرمه لكن يثبت
الحكم من مانع كما اذا ولى جارية الابن فانه يستقل بالحكم ويثبت النسب والعدة لان النكاح
لم يفسد كما في نظر الولى اعني قوله دم انت وما لك لا يملك واما جارية الاصح والاخت
فثبت على الاشتباه شبهة فصل ولا شبهة على هذا يستقل بالحكم **ولو** ادعى احد الرابين يبيع
عذر المحرم اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليه وارث الاسلام فحمله بالاحكام من الصلوة
والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له بالترك حتى لا يجب جوارها جرة قضاء عدة البت
في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او توكيد بشبهة في محله **فقد** فاقول الصنف
ليضع احكام المذكور في عامة الناس لانه ثبت حتى نزل النكاح الى الكعبة فما لو اختلف
من مات قبل الفجر من اخوانا **ولو** قصه تحريم الزنا ان بعض الصحابة كان في سفر
ففسدوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فزنت بس على الذين امنوا وعلموا الصلوات جهنم
فيما طموا اذا ما اعتادوا من ابن ابن لما نزل تحريم الزنا لم يسر قال البربر رضي
يا رسول الله كيف يا هؤلاء الذين وقد نزلوا بالفساد وكيف يا هؤلاء الذين
في البلدان لا يشعرون بحرمها وهم يعلمون ما فزنت **ولو** والبكران وكبش البكر بالانكاح
فيما اذا زوجها وبلي غير الاب والجد من الكفو به النكاح وزوجها الاب والجد من غير
الكفو او بغير فاحش فانه يكون عذرا يكون لهما النكاح بعد العلم بالانكاح واما اذا زوجها
الاب والجد من الكفو به النكاح لم يكن النكاح لكمال النظر وهو راسخ فيكون زوجها
غير الاب والجد من غير الكفو او بغير فاحش لم يصح النكاح وانما صرح بذلك لانه
قد اشهرت في بعض البلاد من المصنف انه يبيع النكاح في صورة هذه الصورة
لكن يكون لهما النكاح ويكفي او روي في خرجه للموقاة ولا يوجد له رواية اصلا
لان طلب العلم واجب على كل واحد من البكر وتزويج القوم ان جعل البكر بائنا ليس
بعذر لا شبهة العلم في دار الاسلام وعدم المانع من العلم في جانبها بخلاف العامة
فكان اشتغالها بخدمته السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاقران بان البكر قبل البت

لم يكلف بالشرع الاستعانة بالمال للنفقة **والحق** يشترط النفاذ منه اي في فتح البكر
 البكر لا يشترط الا في فتح المعقنة لان فتح البكر لا يرام على الغير وتوهم ترك النظر من الذي دور
 غير متيقن فلا يتم الا بالنفاذ في كونهات احدهما بعد النسخ قبل النفاذ بغيره الا في فتح المعقنة
 ثبت بنسب النكاح لانه لا يقع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بفتح اصل الملك فلا يفتقر
 اليه النفاذ ويحقق ذلك ان الزيادة تعلق حقا مشتركا لرفع زيادة عليها والزوج ثبت
 زيادة من عليها لا يستغناء عن مشترك فلما جعلنا الرفع في حق الزيادة قصدا لابطال
 الملك ضمنا في حق الزوج زيادة الملك اصلا واستغناء وجها **والحق** ومنها اي من
 العوارض المنسبة كالسكوت في حال بوض الانسان من املاكه وما غنم من الاجرة
 المتصاعدة اليه فيستعمل معه عقدة الميزان من الامور المحسنة والبيعية والسكر حرام اجماعا
 الا ان الطريق العقلي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر اليه شرابا لسكر الخالص من
 الاذوية والافدية المتخذة من غير العنب والغذاء ينتمى من الطبيعة فيصرف
 فيه ويحبد اليه مشبه بغيره المعنوي فيصير حراما وبطلان ما يحل والدواء ما يكون فيه
 كيشته خارجة عن الاعتدال بها ينتمى الطبيعة عنه ويخرج عن التصرف فيه وقد يكون
 مخفورا كالسكر الخالص من الخمر الحرام فليس ما ذكرناه او من المنبت وهو عنب العنب
 او اطلع حتى ذهب ثلثاه ثم رقت بالاعاء وترك حتى اشتد حتى شربه يفتن اي حشنة روح
 وارجو يوسف لاستمرار الطعام والتعدي على الليالي وصيام الايام وما على قصد السكر
 فلا حرج لو سكر منه كذا اتفاقا واما نتيج الذيب وهو الماء الذي ابنى فيه الذيب
 يخرج اليه حلاوته فان لم يطلع حتى اشتد وغلا ونزف الغيرة فهو حرام فان طلع او شرب
 بطلح على نزع التعليل منه في ظاهر الرواية **والحق** في الطلاق والنكاح صريح بذلك
 نسيان لما روي عن ابن جندب ان الرجل اذا كان عالما بنسب النبي في كل ليلة طلاقه
 ومات **والحق** في هذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان يترك انهم سكارى فيكون
 الخطاب اشبه لا يتردد حتى يترجم ان يكون الخطاب في حالة سكره على ما قيل لا يعلق
 خطاب بالمنع ويحقق ذلك ان الحال في مثل مثل صحت وانت صاحب او لا تصل وانت سكران

بسكر

ليس فيه الامار والنهي بل الامار به والمنهي عنه بمعنى اطلب منك صدقة مؤونة بالغير
 وكنت النفس من الصدقة المؤونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو النفس المذكورة
 لا نفس اطلب فترفع في غير محل الصيد فهي جملته خلا عن تركه او تركه ان كان في الامانة
 لا يطلب حتى يترجم عدم وجوب الامانة عند كونهم حكام للصيد في موضعين في الامانة
 فالتعدي اليهم في طوائف حاله في غير الامانة لا يترجم الصدقة حاله السكر فيكون كونه في طوائف
 اي ممكنين بذلك حال السكر فلا يكون السكر مضافا لتعلق الخطاب ووجوب
 الخطاب الا عندما كان السكر من الشراب الحرام والمنبت لا يعلق الخطاب اصلا
 لتحقق العقل والبدن الا انه يمنع استعمال العقل في اسطة عقبة السرور فيكون جميع المكلفين
 من الصدقة والصدوم وغيرهما وان كان لا يترجم عن الامانة ولا يصح من الامانة ولا يترجم
 في الطلاق والعنف والبيع والاذار ونزوح الصغار والزواج والافاض والاستوائ
 وتبصر التصرفات سواء شرب بطلا او طابعا وذلك لان معنى الخطاب على اعتدال الحال
 وقد اقيم البدن عن عقل سكر او بالكلية لا يترجم الا قدره نعم الخطاب سبب هو مصته شخص
 في حكم المجرور وجزاله وبني التكليف متوجها في حق الاثم او وجوب النفاذ بخلاف اذا كان
 بانه سكران في كونه فانه يصح عذرا وفيما لا يخرج **والحق** فانما اسلم الى السكران ليعبر به
 بجانب الامانة وكون الاصل هو الاعتدال ولو لم يكن كذلك لكان لا يترجم لان الاعتدال لا يرتفع
 الا بالنقص اليه بطلان وعاديل عليه ظاهرا وبطلان التكليف حاله بغير قصد وهو حاله
 الصحو وبهذا حاله بطلان بطلان اسلامه ولا يصح ارتداده **والحق** لان السكر ليس الرجوع او السكر
 لا يستعمل في قيام مقام الرجوع لان حقوق الله على الله بطلان بخلاف ما اذا اتر
 بالاحتج بالرجوع كالتصالح والتوفيق او بغير سبب للعدوان في اوقوف في حاله
 السكر فانه لا يقطع عن الحد اعم في الاضرار بالاحتج بالرجوع فانه يستطاع نزع الرجوع
 فكيف ببلد او بالباشرة فانه معان فلا يترجم الرجوع لكن يتوقف في اقامته
 الحد اليه الصحو ليجعل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا احتج انه سكران فانه
 اقراره بالشرع ثم ترفع وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر موجب للحد

ويكون من غير الشراب الحريم والثالث السكون منها قد يكون بالشراب كرها او اضطرارا
 فينقض العقد على اقامة البينة او الاقرار بان شراب الحريم او الثالث طريقا فينقض
 حال الصحوة **ورد** وزاد ابو حنيفة يعني اجترى حق وجوب الحد الكرمين زوال العقل بحيث
 لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لم يفرق السكر نفسان وفيه نقصان
 شبهة لعدم يندرج به الحد واعاني غير وجوب الحد من الاحكام فاعلمت منه ايضا اختلاط
 الكلام حتى لا يرتد بكماله الكفر ولا يلزم الحد بالاقارب وجوب الحد **ورد** ومنها الزل تسخر الكلام
 باللعب وهو ان يراد بالشرع ما لم يرضع له فتدفع بعضهم من ظاهره انه ينقض الحجاز الا انه
 اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية بالاحكام
 واراد بالوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع المقتضى الشخصي كوضع الالفاظ بمعانيها
 الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم
 من المعنى والشرعي فان العقل حكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقية او مجازا وان التصرفات
 الشرعية لاحكامها وللص اوضح المقصود ففسر الزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي
 باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها تتبع والالفاظ موضوعه لاحكام
 يرتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **ورد** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري
 المواقعة في نفس العقد لانه يغرب المقصود من المواقعة وهو ان يفتقد الناس لزوم
 العقد بخلاف خبايا الشرط فانه لرفع الغبن وضع الحكم عن الشرع بعد انعقاد السبب فلما
 من اتصال العقد **ورد** ولا اختيارا للباشر والرضي بها يعني ان الرمازل يتكلم بصيغة
 العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ريثب الحكم ولا يرضاه والاختيار هو العقد
 الى الشيء واراوته ورضاه هو اختياره واستحسانه فالحكمة على الشيء مثلا بخياره ذلك
 ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصي والتباج بارادة اسوي ولا يرضاه ان
 يقع لا يرضى لعباده الكفر **ورد** ومعنى اي التصرفات اما انشأت او اخبارات
 او اعتقادات لان التصرف ان كان احداثا حكم شرعي فانت والا فان كان
 المقصود منها البيان الواقع فاجابات والافاعتمادات والانت اما ان يجتنب

الشيخ

الشيخ اولا والاخر اما ان مواضع المتعاقدين على اصل العقد او الثمن بحسب
 قدره اوجب وعلى التعاقب الثالث اما ان يتقاعا على الاعراض عن الزل والمواقعة
 اربعين والعقد عليها او على ان لم يحضرها شيء واما ان لا يتقاعا على شيء من ذلك وجب
 اما ان يبدل احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او احدهما البناء والاخر
 عدم حضور شيء واحكام الافام بعضها مشروط في الكتاب وبعضها متروك لانتفاء
 الرضا **ورد** لعدم الرضا بالكل لو قال لعدم اختيار الحكم كان اولى لانه المانع عن الملك
 لا عدم الملك الرضا كالمشترى من الكره فانه ملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
 الرضا **ورد** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على ان يبنى على المواقعة احدهما ان المتعاقدين
 استغنى لان لكل واحد لاية النقص لكن النقص يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بغيره شرط
 للبناء للمتعاقدين واجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وتذرا بوجوبه فانه جازا ريثب
 ايام اختيارا للتدبير حتى يترتب المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص
 وانما قال في الثالث دون الثالث اعتبارا للبناء **ورد** مثلا بالعقد يعني ان الاصل في العقد
 الشرعي الزوم والصحة حتى تقوم المعارض لانه اذا شرع للملك والحد هو الظاهر واختيار
 العقد اولى من اختيار المواقعة وعندهما لا يصح العقد في صورتين اى صورة الاتفاق
 على ان لم يحضرها شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العارضة جارية بان
 يشترط على ان المواقعة كسلا يكون الاستئصال بها بحيث فانهما اذ اتفقا للبناء
 عليه صورتهما لئلا عن بر المقطب والقول بان الاصل في العقد الصحة والزوم معارض
 بان المواقعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد مشافرة
 والمشافرة يصح ما شئ للمتعاقدين ان لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولم يتحقق
 لان احدهما يبدل عدم المضي فالحق باختيار اصل الحد والزوم من غير تحقق معارض
 يكون ما شئ للمواقعة بالعارضة السابقة **ورد** فكل اصل اية حقيقة يجب ان يكون
 عدم الضرر كما لا عارض مثلا بالعقد فيصير في صورتين وعلى اصله ما عدم المقصود كالبناء
 ترجيح المواقعة بالعارضة سابقة فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا

ما هو من صورة انما على ان لم يحضرها شيء فانه عندنا حنيفة بغيره الاخر
وعندها بغيره البتة وهو انما انحصار الاقام في السنة اقامتها
اعتبارا لانتهاج الاختلاف في نفس المراض والبناء والهدم اي عدم الضرر
واما على تقدير اعتبارها في احوال المتعاقدين على ما يشوبه كلام في الاسلام فالاقام
فانية وسبعون لان المتعاقدين ايا ان يتقيا او يتخلفا فان اتقيا فالاقام
اما على احوالها او على بناءها واما زهولها واما بناءا واما احوالها او احوالها
الاقتضاء ستة فان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما احوالها واما
بناءا واما زهولها واما بناءا مع احوالها او زهولها واما زهولها مع بناءا
الآخر او احوالها بغير ستة وعلى كل تقدير من التقدير التسعة يكون اختلاف
الخصم بان يدعي احدي الصورة الثمانية الباقية فيصير اقام الاختلاف ستة
وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية الباقية ولا خلاف ان لمك ابي حنيفة
بان الاصل في العقد صحة وتسكها بان العادة جارية تحقق المراضعة البتة
بدل على ان الكلام فيما اختلف في دعوى الاضرار والبناء مثلا واما اذا اختلفا على
الاختلاف في الاضرار والبناء بان يكون كلاهما باعاض احدهما وبناء الآخر فلا يقابل
بالصحة والضرر وهذا **قول** والوقوف له بين البناء وهما ونحوه يقع اذ وقعت المراضعة
قد رتبتم وبنيا عليها فابو حنيفة رجح لا بغير المراضعة البتة ويحكم لزوم اللزوم
لا الاثبات التواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المراضعة في نفس العقد ويحكم بان
الحكم ونسبت الجناز فحتاج الى الوقوف بين البناء ههنا اي في صورة المراضعة في قدر
التمن والبناء فانه اي في صورة المراضعة في نفس العقد ووجه الوقوف ان المراضعة
السابقة انما يعتبر ان لم يوجد ما يعارضها ويؤخرها وههنا قد وجد ذلك لانها
لو اجترت يلزم في العقد لتوقف انعقادها على شرط ليس من مقتضيات
التصديق فيه فنع لا احد المتعاقدين وهو قبول العقد فليس باخل في العقد
الاثنين في صورة البيع بالتمن والمراضعة على ان يكون التمن الثاني ولو

بناء

بناء والعقد بغيره ترجح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جعلوا في الاصل العقد بغيره
صحة وانما في الثاني التمن الذي هو وصف كونه وسيلة لا مقصودا فلهذا جزمناه وحكمناه
بناء والعقد لزم انما الاصل لا اعتبار الوصف وهو بطلان من النزل لصحة العقد ولزوم
الاثنين اعتبارا بالنسبة والاصل ان اعتبار المراضعة في التمن وتصحج العقد متساويان
وقد ثبت الثاني ترجح الاصل في الثاني الاول وبناء يخرج المراضعة عن اعتبارها انما قصدنا
بذكر الثالث الاخر السبعة من بغير ان يحتاج الى اعتبارها في تصحيح العقد فكان ذكره والسكت
عنه سواء كان في الكلام **قول** والوقوف لها بين اذ وقعت المراضعة في جنس التمن بان باع
عامة وبناء وقد تراضوا على ان يكون التمن الثاني ورجحنا البيع صحيح والملازم مائة دينار
سواء بني على المراضعة او اضرار او لم يحضرها شيء اما ابو حنيفة فذهب على اصله من عدم
اعتبار المراضعة ترجح الاصل وتصحج العقد باسما من البطل ضرورة افتتاره
الى نسبة البطل واما ابو يوسف ومحمد فذا جازا الى الوقوف بين المراضعة في جنس التمن ولو اوصى
في قدره ووجهه ان العمل بالمراضعة مع صحة البيع ممكن في الاول دون الثانية لان البيع
لا يصح بدون نسبة البطل واذا اجترت المراضعة كان البطل الثاني ورجحنا بغيره بذكره
في العقد المذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البطل بخلاف المراضعة في قدره فانه على تصحيح
البيع مع اعتبارها بان يتقيد بالاثبات الموجود في الاثنين **قول** واما ان لا يحتل النفس عطلت
على قوله اما ان يحتل النفس وفي الكلام هل في ذلك انه قال اما الاثبات فاما ان يحتل
النفس او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فيما يحتل كالباع فكان الصورة
ان يترك ههنا وما لا يحتل الى النفس بمعنى انه لا يجري فيه الشئ والافاقالة فلهذا اتسم لانه
اما ان يكون فيه مال بان ثبت بدون شرط وذكر اول والاو اما ان يكون المال سبعا
او مقصودا وكلمة صحيح استدل على صحة ما ذكره بطلان المنزل بالحدث والعقول
اما الحديث فيجوز ان يكون لاثبات صحة التمسك المذكور في الحديث فلو ان يكون لاثبات
صحتها بضرورة وصحة بغيره دلالة واما المعقول فيمنع صحة الكل وحاصله ان المنزل لا يمنع
انعقاد السبب وعندها السبب بوجه حكم ضرورة عدم التراضي والوقوف في حكم هذه الكسبة

بخلاف البيع واقرض بطلان المضاف مثل انت طالق فدا واجب بان المراد بالاسباب
 العمل والطلاق المضاف ليس بعد بل سبب فمقتضى الاستدلال وقت الاجاب كالباع
 بشرط الخيار وفي قدر البذل يعني اذا وقعت المرافعة في قدر المهر بان يذكري العقد
 الثاني فيكون المهر الثاني فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المرافعة فاللزام
 هو المسمى في العقد اي المسمى وان اتفقا على بناء النكاح على المرافعة واللازم ان
 واما عند ما فط كافي البيع واما ابو حنيفة رحمه فمحتاج الى الزوج بين النكاح والبيع حيث
 يعتبر في النكاح المرافعة ورون النسبة وفي البيع بالعكس ووجهه ان البذل في البيع
 وان كان وصفا ونسبا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصور بالاجاب كونه احد ركبي البيع
 ولذا يندب بانه او جهالة وبدون ذكره فترجى البيع بالتمتع يعني انه يجب في البيع
 تصحى الزوج بخلاف البذل في النكاح فانه اطلاقا لا مقصورا واما المقصور
 فهو في الجاهلين للمزاد والناسل **و** على البناء يعني ان وقعت المرافعة في
 جنس البذل بان يذكري العقد مائة دينار على ان يكون المهر الثاني ورون قد اتفقا على البناء
 على المرافعة فاللزام مثل مهر النسل اجماعا لانه بمنزلة الزوج بدون المهر الا سبيل
 الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت التواضع عليه لانه لم يذكر
 في العقد بخلاف المرافعة في العذر فان التواضع عليه يدعي في العقد مع الزاوجة وبخلاف
 البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار النسبة لانه لا يصح بدون تسمية النكاح والبيع
 بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
 فاللزام عند ابو حنيفة رحمه في رواية محمد بن مزل النسل لان الاصل بطلان المسمى علم
 بالهزل بطلان بغيره لم يقصر واما بصحة بمنزلة النكاح في البيع ولا بطل المسمى لان مهر النكاح في رواية
 ابو يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعند ما الم لازم مهر النكاح بناء على اصدقا من صحيح
 المرافعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى اجماعا المرافعة وعدم ثبوت المال
 بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم تسمية بمنزلة النكاح **و** ومنه اي عما يحتمل التفتق
 ما يكون المال بمقتضى واجه لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل

او طلقها

او طلقها على النكاح مع المرافعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المرافعة
 على ان المال الف ورون وكذا في القرض على مال والصحيح عن ومحمد في ضرورة الاتقان على الاثر
 او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
 واما عند ابو حنيفة فلهذا جميع العقد على المرافعة واما عند ما طلاق الهزل بمنزلة خيار الشرط
 والبناء بطلانها لان قبول المرأة نكاحا لغيره فلا يحتمل خيار كسائر الزواجر وذلك كما اذا قال
 الرجل لامرأته انت طالق فلتا على الف ورون على النكاح بغيره فلهذا اقامت فبطلت فخذها
 يقع الطلاق ويترجم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختلفت
 او اذ اتروا في مئة الف فالتا فواقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابو حنيفة لا يقع
 الطلاق ولا يجب للمال حتى ثلثة ايام فلهذا في المثل في المثل على كلا الوجهين بمنزلة مشقة
 للفتح بشرط الخيار على وجهها وهذا معنى قوله فلهذا في مشقة على كلا الوجهين واما في ضرورة
 الاتقان على البناء فلهذا يقع الطلاق ويترجم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك الوقت فان
 الهزل وان لم يترجم في التقريف كالطلاق وقوله الا انه موثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
 اجيب بان المال يثبت بطريق التبعية وفي نفس الطلاق لانه بمنزلة الشرط
 والشرط اتيه وكما من شيء يثبت فلهذا لا يثبت نقدا والتبعية بهذا المعنى لا يثبت كونه
 مقصورا بالنظر الى العاقد يعني انه لا يثبت الا بالذكر فان ثبت المال في النكاح اصبحت
 وذا ان الهزل فيه ثبت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
 على معنى ان المقصور هو النسل والناسل للمال وهذا لا يثبت في الاصل بل في الثبوت بدون
 الذكر وعند ابو حنيفة يترجم الطلاق على شبه المرأة لا مكان العمل المرافعة بناء على ان طلق
 لا يثبت الشرط الثاني سدة بخلاف البيع والعمل بالمرافعة ان يتعلق الطلاق بجميع البذل
 والبيع في المال بل تترجم على اختيار **و** واما تسليم النكاح ان طلب النكاح لا يجب
 اما ان يكون طلب الموانسة بان يطلبها كما علمها حتى يطل بالثاخير او طلب تزويج
 بان يترجم بعد الطلب وبشرطه ويقول اني طلبت النكاح واطلبها الآن او طلب
 او طلب حصرة بان يتقدم بالاخذ **و** النكاح تسليم النكاح بطريق الهزل قبل طلب

الموازنة تبطل النفقة بغيره السكوت وبعده تبطل التسليم ويكون التسليم ويكون
 النفقة باقية لان التسليم من جنس ما تبطل بغيره لا في معنى النفي لانه استبنا
 احد العوضين على ملكه فيؤثر على الرضا باحكم وكل من يلزم الرضا ببيع الرضا
 باحكم فيبطل به التسليم **و** وكذا الاقرار اي ابراء الذيم او الكفيل يبطل بالهزل لان
 معنى التخييل ويريد بالهزل فيؤثر في الرضا كذا في الشرط **و** واما الاجبات فيبطلها
 الهزل سواء كانت اجبا راعيا بغير الشئ كالباع والتمكاح او لا بغيره كالطلاق والعتاق
 وسواء كانت اجبا راعيا ولغة كذا اذا اضرعا على ان تزأبان بينهما نكاحا او بانهما
 يتابعان في هذا الشئ كذا اللغة فكذا اذا اقرار بان له عليه كذا او ذلك لان الاجبا يعتمد
 صحة الجبرته اي حق الحكم الذي صار له بغير رعايته واعلاما بغيره او لغة والهزل ينافي
 ذلك ويدل على عدمه فكل ما تبطل الاقرار بطلان والعتاق كذا كذا بطل الاقرار
 بالزلا لان الهزل ليس بالكذب كالاقرار حتى لو اجاز ذلك لم يجر لان الاجازة انما
 فيها معتد بحسن الصحة والبطلاق وبالباطل لا بغير الكذب صدقا وهذا خلاف
 انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما لا يخلو الشئ فانه لا اثر في الهزل على ما سبق **و** فيكون
 اي الهزل بالهزة مرزا بنس الهزل لا باقرار به لانه من الكتمان بل من وهو
 من امارات تبدل الاعتقاد وبذلك يرفع حكاية امكنه في حق وطعن الآية وفي هذا جواب
 عما قال ان الارزاد اعا كان بتبدل الاعتقاد والهزل ينافي لعدم الرضا باحكم **و**
 يرجح بجانب الامكان بين ان الاصل في الاثبات هو التصديق والاعتقاد ومنها
 اي من العوارض المكتبة السفة فان السفة تعني خبره على خلاف موجب العقل
 فلا يكون سماعا على ظاهره فيرسل السلام يكون فاسق فيها لان موجب العقل انما
 ان لا يخالف الشئ للمادة القابلة على وجوب اتباعه وقدره المص الحجة الباعنة
 على العقل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين الحق اللغوي والشرعي فان السفة
 في اللغة هي الخفة والركو ومنه زعام سفة وتخصيصا له بما هو موضح العقول من السفة
 الذي يتبعه عليه منع المال وجوب الجواب **و** لان التبذير اصله منوع

مع بقا العقل

التبذير

التبذير هو توفيق المال على وجه الاسراف اي تجاوزه الحد والمراواجل التبذير
 نفس توفيق المال **و** واجمعوا على منع ما يقع او يقع الصبي سفيها يمنع ما لا يولد له ولا يولد
 السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قايما اي لا تزلوا المذربين اموالهم التي ينقرونها في الشئ
 واصناف الاموال الى الاوليا اي معنى انما من جنس ما يتيم الناس معا ينقسم كما قال
 الله تعالى ولا تشقوا انفسكم ولا تهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم على ايتاء الاموال اليهم
 باسناد رشد وصلاح منهم على وجه التكبر المقيد للتفصيل حيث قال الله تعالى فان اشرتم
 منهم رشت اي اؤتمتم ورايتهم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام
 ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجذوة جوهريتها فانها لا تنك
 عن الرشد لانه اذا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشئ من تفصيل الاحكام بالكتاب
 فقال يدفع اليك المال بعد جنس وعشرين سنة او تس من الرشد اولم يونس وحقا
 تمسكا بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال عالم يونس من الرشد ثم بعد الاجماع على منع
 مال من بلغ سفيها اختلعتوا في حرم من صار سفيها بعد البلوغ فجزا يونس وحده تمسكا
 بوجوده الاول ان يلحق بطريق النظر دون العقوبة والحرز والسفة وان لم يستحق النظر من حيث
 انه فاسق كمن يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم وللهذا جاز عقوبته
 في الاخرة من صاحب الكبرية وان لم ينبت وحسن عقوبته في الدنيا عليه في الدنيا في الدنيا
 في الجنابات ولا تنك ان المسلم حال السفة يقتضي النظر في حرمه وان في القياس على منع
 المال فانه انما يمنع عنه بشئ ملكه ولا يزل بالاطلاق فلا بد من منع نفاذ التصرفات
 والا لا يبطل ملكه بطلانه ولم يكن له في الخط الا الكلمة والمنة الثالث انه افعال عباد
 العاقل وجوز تصرفاته لتكون منعها بغير المطلب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان
 منعها في الجرح في الرابع في الجرح رفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفة باسرافه وانما
 يصير مغلطة لربون الناس ومغلطة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين
 وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كالحاكم المص فانه وان كان خذاعة واختيارا في الوصول
 الى المقصود ولكنه سفة من جهة ان من لا يملك فله قد اعتق جارية بالث دينار

ايامهم

توجيهين

وقوله وحل في سوت الحاشية لفظ في زائدة والكابدة القاسية والتبس الخبطاء
 واختار الاثر على القولين ان يشي آما اوصى ونال طرقاتها وذلك عادة الكبار
 والرقعة وسواها صغيرة والفتون شجرات طوال تحت حرك الغريرة عن الحجة وقوله
 عرف فتونه ايهام اي فتون الجلس والزور والعلوم التي من جعلتها الفتنة الذي يجوز هذا
 الحكم وكذا في قوله يفتن عنونه بفتن هو الضمير الى البائع والمشتري ولما كان مغلطة الاخرين بانه
 لا وجه للاثر ان من التصرف في ملكه بناء على ضرره اجاب بانه جابر عند ابي يوسف
 كافي استحداث المطاوعة والاحوة ونصب الموال لا استخراج الا برسم من التفتن وانما
 فذلك مما يكون الجبر ان ضرره من فتنه الممنوع والافطار ان ليس من هذا التفتن بل من قبل الجبر
 لدفع ضرر العامة فانه منصرف بالاجماع نحو الممنوع الماحض والطيب الجاهل والمكافئ التفتن
 وعند ابي حنيفة لا يجوز رجوع السفيه لانه حر في طلب اثمنا لطلب الخطاب بالابدية وهي بالتميز
 والسفه لا يوجب نقصا فانه على عدم علمه مكابرة وترك الدواجب ولهذا انما يطلب حقوق
 النفع ويحسب ثوابه العباد والصح عباراته في الطلاق ويحب عليه العقوبات التي تنذر بها
 مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فصرفه يكون صارا من اهلنا في محله فلا يمنع اذاما كان
 جازبا عن الاول ان عدم فعله يوجب العقل لكان مكابرة لم يستحق العقول لمن تصرف
 في حقوق اسنح جبانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فانظره كالعقود
 عن التخاصم فلا يدل على وجوب الجبر فان قيل في ترك الجبر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد
 فيجب الجبر بخلاف العتق عن التخاصم فان في التخاصم جميعه اجيب بان في جبر السفيه
 ايضا ضررا وهو ابطال اهليته وحقاته بالبيع بخلاف منع المال فانه بالنقص ومن الثاني
 ان لا يكون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الجبر عن المال معقولة وزجرا
 على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة في العقل ونحوه في النفع جنابة
 والحكم وهو منع المال صالح للعتوبة وجاز فيمنع اليه الاوليا ودون الآية كونه عقوبة
 بغير ذنوب وبلا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الجبر نظر لا عقوبة
 فلما لم يحج القياس فان منع اليد عن المال ابطال نفعه زائدة والحق السفيه بالعتور

بخلاف

بخلاف الجبر فانه ابطال نفعه اهليته في العسارة والاهلية اذ بهما يتارالان
 عن سائر انواع الجبر انما تفتن من عظيم ونفوت نفعه عظيمه والحق له بالبيع في ترك
 الجواب عن الوجهين الاخرين من ان الجبر لا يوجب الا اجبا وما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد
و ثم اذا كان الجبر يعني ان جبر السفيه عند ما كان بطريق له وهذا يختلف بحسب
 الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة لمن يكون الاطاح به انظره والبيع بحال في الاستيلاء
 بجعل كالمريض حتى يفتن بسبب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والتفتن يجعل
 كالكه حتى يفتن الابن وفي لزوم التفتن او التفتن من مال الجبر في هذه الصورة يجعل
 كالبيع حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سحابة للبعد
 الجبر نظر الاجيب بان النعم بالزوم كما ان الزوم بالنعم فالجبر يجب على الجبر في السلم
 نفي وكانت سحابة الغلام في قيمته لبيع **و** وهذا الجبر اي الجبر يختلف فيه الذي يكون للمكاتب
 عن التصرف في ماله نظرا له وقد يكون السبب في ذاته كالسفه وقد يكون سبب خارج
 كالدن وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف اليه اليدون او يتبع اليدون عن
 التصرف فالاول اي السفه سبب السفه يحصل عند جبر نفس السفه ولا يتوقف على قصد
 القاضي لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعتق في سوت الجبرية نظر للسفيه وعند ابي يوسف
 يتوقف على ان الجبر القاضي لانه متروك وبين النظر ببناء الملك والضرر به اربعة فلا بد
 في ترجيح احد الجانبين من التفتن والثاني اي جبر اليدون هو فاسد التفتن يتوقف على قصد
 القاضي انما في انما في انما لانه لا جعل النظر لغوا فيفتن على طلبهم ويتم بالتفتن والثالث وهو
 جبر اليدون لا مشا عنه عن صرف المال اليه الدين يكون بان يبيع القاضي امرا له عوضا كانت
 او عفا رالماروي ان معا وره ركبته اليدون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله فوسم
 ثمنه بين لغوا وبالنقص ولان بيع ماله لغوا ودينه مستحق عليه وهو ما يجري فيه النيابة
 فيسبب القاضي مشابهة كما اذا اسلم عبد الذي وايه الذي ان يبعه فان القاضي يبعه
 ولما كان هذا الجبر في ارفاض قال فمما خص به جبر **و** التفتن على المرافعة المذكورة في اصل
 التصرف وفيه جف على ما سبق في باب الزول الا انما لا يكون الا سببه والزول

فيكون متاخرًا بهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب النجاسة ان ينجس الى ان ياتي
 امرًا بطلته خلاف ظاهره فيجب السقوطان مع كل الكس واري اجعلك ظاهرا لا يمكن
 تجايل من صيانة ملكي يقال النجاسة فلا ان يظن ان النجاسة لا تكون معناه النجاسة
 مضطر اليها بما شره من البيع منك ولست بعاقه حقيقته **و** على ان لا يصح صرفه
 الا مع الزمان يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحج واما في ما كتب بعده فيستدبره
 مع كل احد **و** ومنها السوء وهو خروج يد يد ما يمتد فان قلت الخروج على ما لا يمتد قلت
 المراد انه خروج من الزمان الوطى على نفسه مسيرة يمتد بثلثة ايام وليا لها في وقتها
 فيسبى الابل رضى الاقدام **و** واختلف في الصلوة يعني في التحنيق الى من يسهل الصلوة
 فيقتل ان في هو رخصة حتى يكون الاكحال مشروعا وعندنا انه في استساغ الشرايط يكون
 ظاهرا ليس في جوده صوابا واستدل على ذلك بربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عاتبة
 رضى الله عنها وقال متاعى رضى الله عنه كان النبي لم يصلي على ركعتين بالغداة وركعتين بالمشاء
 فليخرج به الى السجدة امر بالصلوة فليس فصلا ركعتان للباس في وقتهم اربع الا ان قول النبي
 ليس بحجة عندنا في الثاني ان هذا النافذة وهو ما يخرج قاعده ولا يتركه شرعا او ما هو
 في هذا المعنى صوابا على الركعتين الاخيرتين من ظاهرا ومثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين
 اذا كونا في وقتها او في الاعام وح لا ثم انه لا يترك ركعتا الثالث ان النبي ومهما صدقة
 حيث قال انها صدقة فصدق استمع بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحل
 التملك استساغ لا في الرابع ان النجاسة خارجة عما يكون للبعد فبسر كصل الكفارة
 وصوم رمضان وهو لا يسرى الاكحال فلا فائدة في النجاسة فبسر كصل الكفارة
قوله وما كان السوء لا يختار بين من السوء والرض بان السوء ان يريهما
 رمضان وشرع في ان لم ينسج قبل النجاسة لا يجوز الا فطره بخلاف المريض وذلك لان
 في المريض على ما لا يمنع له في يومه قبل الشروع انه لا يجزئ الضرر وبعد الشروع علم طريق الضرر
 بحيث لا يمنع له بخلاف ما زفانه تمكن من دفع الضرر الداعي الى الاقطار بان لا
 ولنفذ قبل يومه ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا العطف في الا

سلام

الاسلام قبل به معناه حكم للمسا زواني في حقه وضبط المبالغة في هذا المقام ان العذر
 ان يكون قايما في اول اليوم او لا فان كان قايما فان ترك الصوم فله ذلك فان كان
 فان كان العذر هو المرض يجوز الاقطار وان كان السوء لم يكن له الا فطره بحسب الكفارة
 وان لم يكن قايما على ما طرد في انشاء الدنيا فله يومين من الصوم والشرع فيه فان مضى
 عليه فذلك والا فان كان بطر العذر ثم الاقطار او ما يعكس نفس الاول ان كان العذر هو المرض
 جاز الاقطار وان كان السوء لم يكن له الا فطره بحسب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الاقطار
 اصلا لكن اقطر في المرض بسقط الكفارة وفي السوء لا يسقط لان المرض سمي وبي يتبين به
 ان الصوم لم يجب عليه والسوء اختار في يجب الصوم مع طرا به لكنه سبب في الجملة
 فان كان الاقطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة
 قد وجبت بالاقطار من صوم واجب من غير ان يشبهه **قوله** على ان المعصية منفصلة
 لما استدلل ان في عدم كون سائر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان
 الرخصة نعمة فلا يشارك المعصية ويجعل السوء مدونا في جنسها كالسكر يجعل مدونا في جنس الخمر
 التعلق بمراد العقل كونه معصية وناسخا لقوله فمن اضطر بغير عذر ولا عاذ فانه جعل رخصة
 اكل الميتة مشروطة بالا اضطرار حال كون المضطر بغير عذر اي خارجا عن الاعام ولا عاذ اي
 ظالم على المسكين بقطع الطريق فبني في غير هذه على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر
 الرخص بالنسبة الى ما لا يباح على عدم الفصل اجب عن الاول بان المعصية هو
 البقي والترك والابان مثلا لان السوء على المعصية منفصلة عن السوء من كل وجه او قد يوجد
 كالباقي والآخر المعصية وقد يكون السوء منقطع للمعصية كما اذا خرج غاربا فاستنطقه الجمر
 فنقطع عليه الطريق والنهي يمنع منفصل عنه من كل وجه لا ينافي شرعية كالصلوة في الارض
 الفصولة مع ان الشروع اصل فلان لا ينافي سببته بل حكم مع ان السبب وسيلة اوله
 والبعض منه التوبة في الشروع مقصودة بخلاف صفة طلق في السبب لانه وسيلة ومثاق
 انتهى لصفة التوبة المبينة على الطلب الارادة من مثاقه بصفة طلق النيات بخلاف الالام
 فانها في منع منفصل اذ لم يمنع صفة التوبة عن الشروع فلان لا يمنع صفة طلق عن السبب

الغير

وهذا بخلاف السكرانه حدث من ضرب السكر وهو كلام وعن الثاني بان النائم وعدمه
لا يتعلق بنسب الاضطرار بل بالكلية فلا بد في الالة من تقدير نفس ايمان الكل منظر فكل ركوب
ذلك النفس هو العاقل في الحال اي فاعلى حال كونه غير باخ ولا نائم ويجب ان يعتبر البعير النائم
في الاكل الذي سبقت الالة لبيان حرمته وحده اي غير محي وزنه الاكل قدر الحاجة على ان
مكرر لئلا يكد او يخطأ بالحكم ويوجب غيره ولا يجرى قدر ما يستلزم من وينتفع السالك
او غير سلكه ولا يضره او غير باخ على منظر آخر ولا يجرى وزنه الجوع **ول** ومنها خطأ وهو
ان ينقل من ان ينقصه نقصا تاما وذلك ان تمام قصد النفس بقصد فله في الخطأ
بوجه قصد النفس دون قصد الحيل وهذا امر او من قال انه فعل بقصد بلا قصد اليه عند مباشرة
امر مقصود وسواه ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى لا تأخذوا ان تنسوا او اخطا فانما
لهم اجر لم يكن للعدا فائدة وعند المعترزة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهو بالقصد
والجواب ان ترك النية منه جناية وقصد بهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض
الكتيبة **ول** ويصير غنى اي سببا للتحقيق فيما هو صلة واجبة بالنفس دون الحيل كالدية
في النفس الخطأ فانما سببه لانها لم ينسب اليه كالفن ووجبت على النفس دون الحيل حيث
على العاقلة في ثلث سنين تحبها على الخطأ وقد صرح في الاسلام في بحث الاكراه بالبدية
ضمن التمسك والكفارة فخره النفس وصرح كثر من المحققين بان الدية فخر الحيل دون النفس
برس ان يجرى الحيل وقد تحققت ذلك في بحث البيع وعبارة فخر الاسلام ومنها ان الخطأ
لما كان عذرا يصح سببا للتحقيق بالنفس فيما هو صلة لا ينسب اليه **ول** اولاً لا ينسب اليه الخطأ
عن ضرر نفسه وهو ترك النية والاختيار فلهما يصل الفعل بسايج ويترك النية
مخطو فيكون جناية فاصرة يصح سببا لادانته **ول** ويتبع طلاقه اي طلاق الخطأ كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الثالث في لا يقع لان الاعتبار بالكلام
انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يجرى في الخطأ كالنابم وجوابه فذكر في الكتاب وفي قوله لا يقع
البنية والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ في عقل فاما مقام القصد في الطلاق فيجب
ان يقع طلاق النابم اقامة البلوغ مقام القصد وان يعقد البلوغ مقام الرضا في القصد

المفتوة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل
الجواب ان السبب الظاهر انما ينابم مقام الشيء اذا كان خبيثا بغير الوقف عليه
وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النابم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه
لان الرضا انما ياتي بالاختيار بحيث يرضى اثره الى الظاهر من ظهور الباشة في الوجه
وتحذرك ولا كان عدم القصد في النابم وجود الرضا في غيره لا يعتبر الزرف عليه
لم يحج الى اقامة النية مقامها بل جعل الحكم شغلا بحقيقته وهذا لو كان في قوله تعالى
البنية ساج لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا ينابم البنية فان اشياء
نقطة النابم امرها ولان النية التي انشأته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل
عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة في مقامه لا حقيقة البنية وكما
يجوز بالنقطة عن القصد واستعمال العقل لا ينسبها من الملائمة والمراوان السبب الظاهر
انما ينابم مقام الشيء عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في النابم مدرك بلا حرج وكذا
عدم الرضا في الكره **ول** كالباع فانه يعقد القصد نصيبا للكلام ويعقد الرضا كونه فاعلى
النسخ بخلاف الطلاق فانه ينسب على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان
اسم خبي على لسانه بعد هذا الشيء شك كذا او قبله الى طيب وصوته في ان البيع انما
انما جري على لسانه خطأ كبيع الكره ينقذ نظر الى اصل الاختيار ولان الكلام صدر عنه
باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة
ول واما الذي من غيره اي النسم الثاني من العوارض المكسبة وهو الذي يكون من غير
الكلف هو الاكراه وهو محل الغرض ان ينقل الى الرضا ولا يختار مباشرة لرحلي وث
فيكون مقدا للرضا لا للاختيار او للفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد ينسب
الاختيار بان يجعله سندا الى اختياره آخر وقد لا ينفذه بان لا يبي الناعل سندا
في قصده وحقيقته الاختيار هو القصد الى مقدر ومزود بين الوجود والعدم ترفع
احد جانبيه على الآخر فان استعمل الناعل في قصده تصحيح والا فاسد وهذا
الاختيار يكون الاكراه اما مجتبا بان يضطر الناعل الى مباشرة الفعل خوفا من

من ذوات النفس وما يورث معناه كالعضد وما غيرهما بان يمكن الناعل من الصبر
من غير ذوات النفس والعضد وهو سواء كان طيبا او غير طيب لا يشاء في اهلية الوجوب
ولا الخطاب بالاداء لبقار الذنبة والعقل والبلغ ولان ما كره عليه اما فرض او
او رخصة او حرام وكل ذلك من ان الخطاب حجة انه يوجب عن ذلك النفس المكروه
عليه مرة كما اذا كان زمنا كالاكراه بالنفس في شرب الخمر وما في مرة اخرى كما اذا كان
حراما كالاكراه على نفس سب بغيره او بوجوب الزك في طوامم والخصه وما في في المباح
والنفس وكل من الاجرة والافاء ما يكون بعد تعلق الخطاب والاداء بالاجرة انه يجوز له
النفس ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأنم ولم يوجب وبالخصه انه يجوز له النفس لكن لو صبر حتى
قتل بوجوبه بالوجوب وبهذا يفسد الاعتراض بان ان اريد بالاجرة انه يجوز له النفس
ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأنم فهو معنى الخصه وان اريد انه لو تركه يأنم فهو معنى النقص وتلك
الامام البرغوث ان نفس المكروه حرام كالنفس والروا وفرض كسر الخمر والحل الميتة ومخصص له
كاجرا ككسر الكفر والافطار واطراف مال الغزو ليس في الاسلام غافرة بين كلمة الكفر
والافطار للمؤمن بين ما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالغدر كالسوء والارض
بمخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال **و** ولا الاختيار الى الاكراه
لا يشاء الاختيار لانه حمل الناعل على ان يختار ما هو ايسر عند الخلق من ارفق له
ويجوز ان يريد ما هو ايسر على الناعل من النفس او الضرب او الجس او تركه مما كرهه
و واصل الشافعي الى ان عدة الة قرأ الشافعي في باب الاكراه وهو ان الاكراه
اما ان يجرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير الخلق او لا وهو الاكراه بحسب والشافعي لا يقطع الحكم
عن نفس الناعل كالاكراه للرجل على الاسلام فيجوز اسلامه بخلاف اكراه الذي فانه ليس من
لغيره ولم اتركوه وما يدعون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا
بان يحل الناعل الاقدام على النفس فيقطع الحكم عن نفس الناعل سواء كرهه على قول او على الثاني
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة المعنى باختياره والاكراه بنسب القصد والاختيار ايضا
نسبة الحكم الى الناعل لما روي في الضرب وهو غير جائز لانه معصوم ثم لم يمتنع في العصمة

يشق

يشق ان يفرج عنه الضرر بدون رضاه لئلا يثبت حرمة بدون اختياره ثم اذا قطع
الحكم عن الناعل فان امكن نسبة النفس الى الخلق الى المكروه كالاكراه على خلاف مال
البرزنج البه وان لم يمكن بطلان النفس كالاكراه على الاذوار وبقاير الاقوال وان لم يمكن
عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على النفس كما اذا كرهه على النفس او على الرأ لا يقطع الحكم عن
عن الناعل حتى يجب القصاص على الناعل والحل على الزان مكرهين **و** وطلاق المولى
بالضم اسم ناعل من الاطلاق يعني لو كره المولى على التطليق بعد مضي مدة الاطلاق فطلق
وقع الطلاق لانه يستحق التوبة بعد مضي المدة كما مدة العنين بعد الطول فاذا اشنع من ذلك
كان الاكراه حراما ما قبل مضي المدة فالاكراه بطلان الطلاق **و** والاكراه بالنفس
وليس عنده اي عذر الشافعي سواء لان في الجس ضررا كالنفس والعصمة يشق دفع الضرر
قال الامام في السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة ينال من بعده لا طاقاة له بها وكان
الخوف من عكبة خجيتن ما خوف به فبذل فيه النفس والضرب بالبرج وقطع العضد وتخليد
السجن لا ذناب الجاه والخلاف المال وفرد ذلك **و** واصيب بغيره ان الاصل المؤثر
عندنا في جنته واصحابه ان الاكراه ان كان طيبا وعارضا اختار الناعل من اختياره صحيح
من الخلق فان كان يكون المكروه عليه من نفس الاقوال فان كان من نفس الاقوال
فان كان مالا يشق كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والافطار بدون
فان كان من نفس الاقوال وان لم يجزى كمن الناعل الى الخلق كالزنا كان مشفرا
على الناعل وان احتسب فان لم يمتنع منه الة يدين على الجبابة كان مقتصر على الناعل
كالاكراه للرجل على نفس العبد وان لم يمتنع نسب الخلق الى الاكراه كالاكراه على خلاف المال
او النفس والاداء بالاكراه الخلق ما يكون الخوف بالنفس دون الجس او الضرب ومعنى افساره
الاختيار ان الة ان يجبر على حب جبرته وذلك بحمله على الاقدام على ما كرهه عليه
فبفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الناعل الى الخلق على كونه اجبا والنفس
المطلوب بنفسه فاذ حل عليه غيره بوجوبه التمس صار كانه نفس نفسه وان لم يكن مباشرة
تلك النفس بنفسه معنى مقتصر على الناعل **و** فالاقوال كلها لا يجزى ذلك بغير

ان سببا من الاعمال لا يختص كون السائل الى على من فيه لاشباع الكلام بل ان الغير
واما يقال من ان كلام المرسل كلام المرسل فهو جازا والوجه بالبديع وهو قد يكون
شفاقة وقد يكون بواسطه وذكر في الطريقة البرهانية انه لا نظر الى التكلم بل ان الزلزاله
تمنع بغير تصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمضى كان في وسعه يحسن ذلك الحكم
بنسبه يحسن غيره الى انه لم يكن في وسعه ذلك لم يحسن غيره الى فالحق في ذلك تطبيق المرأة
واعتبار غيره فانما هو كل غيره يحسن فاعلا تقديره واعتبارا بخلاف الخاسل فانه لا بد من
على تطبيق المرأة الغير واعتبار غيره فلا يصح ان يحسن الناحية **ول** فلان ان يشهد
بالاكره وهو يشهد الاختيار اولى به ان الاكره دون النول وجها للشرط في منع فناد
التصرفات لان كمال الشاوية صحة الاختيار السبب والحكم والرضا بها جسيما في كل من النول
وجها للشرط فالتشاق الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجها في جانب السبب في الاكره
لم يسبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه قد وانما سوابق من وجه بخلاف المردوم
من كل وجه فالتشاق وتماثل كمال الشاوية في الاكره اقل فهو يقول اجد والاشاوية
اظهر واغرض المصداق حاشا امور الاربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بها في النول
بوجود اختيار السبب والرضا به مع الصحة ويشق اختيار الحكم والرضا به وفي الاكره بوجده
اختيار السبب والحكم مع الشاوية ويشق الرضا بها في كل من النول والاكره بوجدها فان
من الامور الاربعة لكن مع الصحة في النول ومع الشاوية في الاكره فلا يكون الاكره
اولا بالنول والشاوية وليس لم يتوض لوجود اختيار الحكم في الاكره ليتوض غايه مخرجيه
فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكره والنول امرين
من الامور الاربعة الا ان الدين في الاكره اقوي من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب
وسيلة اليه وان الاختيار هو المعبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفي الاختيار لا بد من الوجوه لان الشاوية في الصحيح
فيما لا يختص النسخ لانه اذا انعقد بنسخ ولا يختص بحكم **ول** وانما النص في الاكره
يقول الحال بان اكرهت امرأة بوجدها عن ان تقبل من زوجها النسخ

على الف درهم

على الف درهم فثبت ذلك منه ومع مخرجه منع الطلاق لانه لم يتوقف على النول
وقد وجد ولا يلزمها الحال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصيغة فثبت
منع الطلاق لوجود النول ولا يلزمها الحال لطلاق الزاوية وانما اشترط النول لانه
يقول الحال اي ان يحددها بان يكره المرأة الا انه لانه لم يكره على تطبيق الرضا على مال منع
الطلاق لان الاكره لا يمنع الطلاق ويلزمها الحال لانها الرضا على مال تابعة بالزاد
بازا ما سلم لها من البيونة واما اذا اتصل النول بتبطل الحال فيصح التطبيق لكن
يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان الرضا به وقع الطلاق ولم
المال والاملا طلاق ولما لم يرد على يمين يمين وطريق الطلاق ويلزم المال من غير توقف
على الرضا وجه قول ابن حنيفة انه قد تحقق في النول الرضا بالسبب ودون الحكم فيكون
التزام المال موقفا على تمام الرضا بغيره خيرا للشرط في جانب الزوجة فانه لا يدخل
على الحكم فقام منع وجود الرضا بالسبب بالحكم يتوقف وجود الحكم على وقوع الطلاق وازا
الرضا بالحكم فان وجه ثبت والاملا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج
يتم فلا يتصل خيرا للشرط وجه قوله ان النول بعدم الرضا والاختيار في الحكم ودون
السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب ويثبت ان ما يدخل على الحكم ودون
السبب فهو لا بد من الخلع بالخلع كشرط الخلع لان الزوجة في النسخ ولم يثبت احد الحكمين وهو
الطلاق بالخلع فلا بد من الاخر وهو لزوم المال لانه تابع منع الطلاق ويلزم الزوجه وما يدخل
على السبب كالاكره بوجدها منع في المال ودون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب بالذكر
كالتمس في البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبت النسخ والداخل على السبب منع الايجاب
في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن لا يمنع في لزوم وعنه منع الزوم
لان الطلاق منصرف والمال منع فثبت لم يمنع لزوم الميسر لم يمنع لزوم التامع لان حكم
التامع بوجده من البيع ابد **ول** وان كانت اي الاقوال ما ينسخ ويتوقف على الرضا بنسخ
فاسد اما الاعتقاد فمقصود ما من اهلها في محله واما الف وطلاق الرضا شرط الشاوية
فلما جاز التصرف بعد زوال الاكره صرحي او دلالة مع زوال منع النسخ ثم الاكره المحل كالا

بالنقل من المجرى كالأكراه بالضرب سواء فيه بما ينشج وينتقل على الرضا لان الرضا منتف
 في الترتيبين فينتفي النفاذ والنظر في هذا الاكراه من الضرب واللبس فموضع الى رأي الحاكم **ول**
 وكذا اي مثل الصفات التي لا تنفس الاقارب كلها من المالبات وغيره في الرضا
 بنسب الاكراه المجرى وغيره لان الاقارب جميعا من الصدق والكذب وانما وجب
 الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود الخبره فاذا تحقق الاكراه وعدم
 الرضا وهو ليس على الكذب اي عدم الخبره لم يثبت الحقوق فان قبل الاكراه بعارضه
 ان الصدق هو الماصل في المؤمن ووجود الخبره هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على
 الخبره قبل المعارضة اذ يبقى الدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان
 جانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق **بالنكاح** **ول** والافعال منها ما لا يحتمل
 كون النافع اليه على من ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على النافع وذلك مثل الاكل والشراب
 حتى لا يرجع الى الخاسر من احكامها المتعلقة بهما من حيث انها اكل وشرب
 كما اذا اكره صائم صبا على اكله الا فطارفانه يبطل صوم النافع لا الخاسر ولا يتعلق
 بذلك من حيث انه اكلان كما اذا اكره على اكله على حاله غير فقد اختلفت الروايات
 في ان الرضا على النافع او على الخاسر وكذا اذا اكره عليه كان العتق على الرأى لكن
 لكن لو اختلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الرضا على النافع على الخاسر على المكره والثاني
 وهو ما يحتمل كون النافع اليه على الخاسر لان امانه ان يترحم من جعله اليه تبديل على
 الجانية او لا اما التمس الاول فيقتصر على النافع ولا يتعلق بالخاسر ولو نسبت الى الخاسر
 وجعل النافع منزلة الالة عارضا على موضعها بالنقض لان تبديل على الجانية يستلزم نقله
 الى على لانه انما حمله بالاكراه على الجانية في ذلك المحل ونحوه الى على يستلزم بطلان
 الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد به الخاسر ويرضاه على خلاف رضى النافع
 وهو فصل معين في محل معين فاذا فصل غيره كان طابعا بالضرورة لا مكرها واورد
 لذلك متالين لان تبديل الجانية فلا يستلزم تبديل ذات النفس فبدلتها فالاول
 كما اذا اكره حرم محرما على نفس الصبي فتنفذ يقتصر على النافع لان الخاسر على ما اكرهه على الجانية

اوام

على احوال منته فلو جعل النافع اليه على الخاسر لزم الجانية من احوال على احوال النافع على الخاسر
 اتباعا لما عليه فلا ينجح الاكراه فان قبل الاقتصار على النافع عن سبقي ان يكون في حق
 الاثم فقط دون الجانية اذا الكفارة بحسب في الصدقة المذكورة على كل من النافع والخاسر
 تحت النفس ومنها هو مثل الصبي واليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتضية على النافع على الكفارة
 الواجبة على الخاسر فانما هي مترتبة على نفس الصبي باكره الغير عليه كفا في الدلالة عليه والاشارة
 اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وعلى من النافع وعلى الخاسر
 جان على احوال منته اما النافع فيقتل الصبي به واما الخاسر فيبكره الغير عليه فان النفس
 الذي هو النفس لا يبدل في وزان على في حق ما وجب عليه من جزاء والثاني وهو
 ما يكون تبديل على الجانية مستلزما لتبديل ذات النفس كما اذا اكره الغير على بيع الشيء
 فيقتصر التسليم على النافع او لو نسب اليه الخاسر على النافع لزم التبديل في كل التسليم
 بان بصير مقصود بالان التسليم من جهة الخاسر يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
 فيصير البيع والتسليم غصبا واما اذا نسب التسليم الى النافع وجعل تمام العقد على النافع
 بملك البيع ملكا فاسد الاتقاء والبيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان النفس
 في المتالين المذكورين ليس مما يحتمل كون النافع اليه او لا يبيع ان يجعل الشخص اليه للغير
 في النفس من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اقام للعقد لانه لا يقد احد
 على الجانية على احوال الغير ولا على ملكه مال الغير واما تصرفه وما ذكره في الاسلام من انه لو حصل
 اليه تبديل على الجانية معناه انه وان لم يحتمل ذلك في نفسه لكن لو فرض بطلان الاكراه
 والحوادث ان الراوي احتمل النفس كون النافع اليه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر
 الى صورته ولا يخفى ان النافع على النفس والتسليم يصح ان يكون اليه بغيره اجمعي
 والطرف وانما يتبع ذلك من حيث اعتبار الجانية واما ان التصرف وهو امر لا يد
 على نفس النفس **ول** والاعتناء وان كان يحتمل ذلك بين من التصرفات ما يقتضي
 معينين يمكن شبهة احد على الغير وكون النافع اليه ولا يمكن ذلك في الآخر
 كما اذا اكره الغير على اعتناء عبده فالاعتناء من حيث انه قول وتكلم بالصيغة

نسب الى الفاعل ولا يجوز كون الفاعل آلة فيصح العتق كونه صادرا عن المالك
ومن حيث ان اطلاق اطلاق المال نسب الى المالك ويجعل الفاعل آلة لان الآلة
يجوز ذلك بخلاف الاثر فيجب للفاعل على المالك قيمة العبد مبررا كان او مفسرا
وكذلك الولاء للفاعل لانه بالاعتماد وهو مقصور على الفاعل ولا يتبع ثبوت الولاء لغير
من وجب عليه الضمان كافي الرجوع عن الشبهة في العتق ثم لا يخفى ان ابرار هذا الكلام
في غير هذا المقام **نسب** وان لم يبرم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يبرم جعل
الفاعل آلة بتدبيره على الجناية كاتلاف المال او النفس وحكم ان يضاف الحكم الى المالك
ابتداء لا يتأتى من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان
المال والنقصان والدية والكفارة يجب على المالك ابتداء فلو اكرهه على رضى السيد
فحاسب انما نال الدية على عاقلة المالك والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير
عذر اخذ زوال النقصان عن الفاعل لانه عند لا حياة له عند اية رتبته لقصاصي
على احد الواجب الدية على المالك في ماله في ثلث سنين لان النقصان غايه
بمباشرة جناية تامة وقد عدت في كل من الفاعل والمالك لبقاء الاثم في حق الآخر
وعند اية حبيقة تحت النقصان على المالك لانه لا ينفك لان الاثم ان يحول على جبه الجبوة
يفتقد على ما يتوصل به اليه بالجبوة بتضمنه الطبع بقرينة الالة لا احبارة لها كالسنة
في بدلتا في نكشاف النفس اليه المالك في اثم من الاثم فاعلى لا يصح الالة لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتب الاثم لغيره ولانه قصد القتل ولا يتصور التصدي
بقتل الغير كما لا يتصور الكلام بان الغير ولو رضاه الالة لم يبرم تدبيره على الجناية في الجناية
مع كون على دين المالك وهو لم يبرم الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جعله الالة
لزم نسبة الاثم الى كل من المالك والفاعل اما الظاهر في كل من الفاعل فليس ثمة واما
واما الفاعل فلا عاقلة الخلق في معصية المالك وابتداه ثمة على من مثله
وتحقيقه موت المقتول بمان وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزم تدبيره على الجناية
على تقدير جعل الالة موزون بها لا يجوز كون الفاعل الالة ولو ذهب اليه ان نفس النفس

يقتل

عند مجزئ ذلك لم يكن لتدبيره كمن في الاثم لا يمكن جعله الالة معنى لان المعصية الاثم
هو عدمه هو نفس النفس **ول** وللموات انواع ما كان حكم الاحكام المذكورة عليها في انها
يمن يتعلق واليه من نسب وهذا بيان حكم الاثم عند الاكراه على الاتصال الالة لا يجوز
الاقدام عليها عند الاحتيار في ان يكون حراما او مباحا او مخصصا فيه وللموات
اما ان يجزئ السقوط او لا واما ان يجزئ الرخصة في هذا الاعتبار فثمة انواع نوع
لا يجزئ السقوط ولا الرخصة ونوع يجزئ السقوط ونوع يجزئ الرخصة فثمة والثالث
اما ان يكون في حقوق السبع اربعة حقوق العباد وفي حقوق السبع اما ان يجزئ السقوط
او لا والحل من هذه الاشياء حكم من في الكتاب **ول** والذين يبيعون زينة الرجل بالبراة
لان الزينة حقيقة هو الرجل وانما المرأة مملوكة من الزينة زينا من قبيل ما يجزئ الرخصة
ول لان حرمة ثمة فوق حرمة يده اذ في ثمة اليد من غير كس هذا بالنسبة اليها حراما
واما بالنسبة اليه الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يده فوق حرمة ذلك
الغير فلو اكرهه بقتل على قطع يده لم يجز ذلك للفاعل ولو فعل كان اثما كافي الاكراه على النفس
لان طرف المؤمن في الزمة بمنزلة نفسه في حق الغير فثمة على المضطر قطع طرف الغير كذا
واما الخاف الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لاني حق الغير فان الناس يتولون
اموالهم صيانة نفس الغير ولا يتولون اطرافهم لذلك **ول** والذين يقتل ما من جنة ان من لاسية
بمنزلة الميت واما من جنة انه لا يجب النفقة على الزينة لعدم النسب ولا على المرأة لغيرها
عن ذلك فبذلك الولد والوفاي صورة كون المرأة متزوجة وان كان نسب اليه الزوج
ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينشئ مثل هذا النسب فبذلك الولد **ول** والاكراه
المعنى بسجوها اليه سيج الموات الالة يجزئ السقوط لانه قد استثنى على تجزئ الميتة ونحوها حالة
الاضطرار مع انه لا يفتت الحرمة فيها بقتل الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه المعنى بخوف
تلف النفس او العضم من نوع الاضطرار وان اخص الاضطرار بالجمعة ثبت في الاكراه
بدلالة النص لما فيه خوف فوات النفس او العضم فلو اشيع المكون من اكل الميتة ونحوها في نفس كذا
اذا ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فبرحي ان لا يكون آثما كذا في البسوط واما الاكراه

البعير المملوك فلا يبيع الحرامات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو ضرب بالركاب أو غرط
 لا يحد **و** حرمة الاستيفاء هذا النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة الاستيفاء مع انه
 لا يحل متعلقها قط لكن يخصص للعبد في مقدم بناء الحرمة وهي امان حقوق استيفاء او حقوق
 العباد ويصح ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق استيفاء يخصص للمستوفى كالامان او محقق
 كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم النقص بالاسم فالأكره على اجراء
 كل من الكون على الناس ان اكره على حرام لا يستقط حرمة وهو ترك الالبان الذي هو حق من
 من حقوق استيفاء يخصص للمستوفى حال وذلك لان الكون حرام بصورة ومع حرمة مبردة
 واجراء كل الكون بصورة اذا الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابد الا ان الشارع
 رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايان باس تعقوله مع الآمن اكره وقلب مطمئن
 بالايان والاكره على ترك الصلوة اكره على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
 من هو اهل الجواب مبردة لا يستقط حال لكن الصلوة هي من حقوق استيفاء محتمل للسقوط
 في الجملة بالاغدار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات **و** وزنه للمؤلف من هذا
 القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنى فمكنتها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق استيفاء
 المحتمل للمستوفى فان حرمة الزنى هي استيفاء يخصص للمرأة مع بناء الحرمة في الاكره المملوك
 ولا يخصص في غير المملوك لكن يستقط الحرمة النسبية وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظرا لادب
 ان براد بقره وزنه المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبل الحرمة التي لا يستقط لكن يحتمل
 الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي ان ملك الحرمة امان في حقوق استيفاء آه مشوبان ملك الحقوق
 بفناء الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كل الكون وهي استيفاء هو الالبان وفي العبادات
 الحرام هو ترك الصلوة مثلا وهي استيفاء هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها هي انه
 شائع والتحقيق ان العصمة في الزنا هي استيفاء وتركها حرام حرمة لا يستقط ابد لكن يحتمل
 الرخصة **و** ويجوز هذا اي يجد الرجل المكره على الزنى اكراما غرط لان الاكرام المملوك لا يكون
 رخصة في حق من المرأة حتى يكون غير المملوك نسبة رخصة نعم لا يجد الرجل في الاكرام المملوك
 استحسانا لان الحد للزنا فلا حاجة اليه عند الاكرام لانه كان منزها عن الجحيم خوف نوات

النفس

النفس والعقود فالاقوام عليه وقع بذلك لاوقفا للشبهة وانتشار الآلة لا بدل
 على الطواغيت لانه قد يكون طبعيا بالخروج لا كركبة في الرجال **و** واما في حقوق العباد وعطف
 على قوله امان في حقوق استيفاء فامان مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال
 وجوب عدم اطلاق حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كل الكون
 ان الالبان هي استيفاء ومع كون الحرمة فيها انها متعلقة بترك الحرمة التي هي حرمة اطلاق
 مال المسلم لا يستقط حال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكن ما يحتمل الرخصة في اكرامه على اطلاق
 مال المسلم اكراما مطلقا يخصص فيه لانه حرمة النفس فوق حرمة المال لانه منها يستدل رعا
 بجعله صاحبه صيانة لنفسه الغير وطرفه لكن اطلاق مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكرام لا يرد
 عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اطلاقه وان رخص فيه باقيا
 على الحرمة فان جبر على النفس كان شهيدا لانه يترك لنفسه دفع الظلم كما استمع عن ترك
 التواضع من العبادات حتى قيل الا انه لا يمكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على
 ان الامتناع عن الترك فيها من باب اغوار الدين بقدر الحكم بالاستثناء فبالاكرام كان
 شهيدا ان شاء الله تعالى وما كانت الحرمة التي لا يستقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق
 العباد وشهدا في حقوق استيفاء المحتمل للمستوفى وحقوق الغير المحتملة له قال وحكم حكم
 اخبره يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين الباقين الذين هما قسمان لهذا القسم
 وبهذا يظهر ان في قوله المراد باجوبة حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة بقره لكن لم يستقط وهي
 هي استيفاء في حال احتمال السقوط وعدة في القسمين الباقين امانا رخصة
 للحقوق لا صفة للحرمة نفسها وذلك كالالبان والصلوة فان حرمة تركها لا تستقط
 اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاغدار بخلاف الالبان **و** ويجب التفريق
 اي يجب على من اكره غيره على اطلاق مال المسلم ضمان ما اطلق لان المال محصوم حتى
 لصاحبه فلا يستقط حال وهذا الحكم معلوم بما سبق ان في صورة الاكرام على اطلاق مال
 المسلم او نفس نسب النفس الى المال ويحتمل النسخ الى الاكرام في ذكره ههنا نصريحا
 بالنقص ووجه الكتاب على انظر وجود العصمة معصنا استيعاب بقره الكرم عن اتباع

الهدي ووقفنا بمطلة العجم لسلك الطريق الهدي انه ولي العصاة والتوفيق ومنه الهداية
 الى سواء الطريق وقد اتفق التوافق صيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة
 سنة ثمان وخمسين وسبعمائة الهجرية فاعاننا ان البيان واسنان الاقلام عن نظم
 ما جمعت من التوايد ورفق ما سمعت من التوايد وضبط ما كتبت لمطايا الفكر
 في قطار الاوابر وانفتحت له موار السهد في ظلم الدياجر وودعت في بعثته
 جيب الدعوة ولذيق الكرب وعند الصباح مجد التوم السري واطمئنت على نعمة النظام
 ومنى السلام والصلوة على نبينا محمد وآله واصحابه
 البررة الكرام وصلى الله على سيدنا محمد وآله واصحابه
 برحمتك يا ارحم الراحمين اللهم يسر
 مطالعة كتابي كفايته
 حبك محمد صلى الله عليه وسلم
 نفع الكتاب بكونه الملك الوهاب في اليوم الجمعة الرابع والعشرين من شهر الصفر
 سنة احدى وتسعين والف بمكة زحالة في يد العبد
 الضعيف محمد بن يوسف غوانه له ولوالديه
 واحسن اليها واليه

